中央研究院歷史語言研究所集刊
第九十六本，第一分
出版日期：民國一一四年三月

徂徠學派與本居宣長對日本上古史的論辯——太宰春台、市川鶴鳴、龜井昭陽

藍弘岳*

荻生徂徠批判宋學，並從歷史角度來理解「道」。這促使他在開放歷史視野中，思索、探究「聖人之道」與古代日本的關聯，並考證日本古史諸種問題。而且，其史論也引發其弟子去思考、探究日本上古史的問題。這一思路的發展結果與從文學研究發展出來的德川國學者的歷史認識發生衝突，進而產生他們對日本的「道」和上古史之論辯。然而，徂徠和其弟子太宰春台對於「聖人之道」，乃至「聖人之道」和古代日本關聯之理解並不相同，而許多國學者透過對春台思想之批判展開他們的日本古史論。本文的目的是，探究徂徠學派和德川國學的代表學者本居宣長間之思想論辯，論證宣長如何在春台《辯道書》等論述基礎上展開其論。其次，寫《末賀能比禮》批判本居宣長的市川鶴鳴也是本論文檢討的對象。在既有研究中，他僅是被理解為徂徠學派的一員，而未能被清楚梳理其思想特色。本文也將探究其思想與徂徠的異同後，再分析其日本上古史觀和其對本居宣長的批判。此外，本文也將探究同樣被歸類為徂徠學派的龜井昭陽如何在《蒙史》中展開其日本上古史的書寫，及如何在《蒙問》中展開對本居宣長之日本上古史論的批評。進而，論證徂徠學派在史學方面的發展，考掘出被遮蔽、遺忘的另一種江戶時代的日本上古史研究。

關鍵詞：本居宣長　日本　上古史　徂徠學派　龜井昭陽

---

[*] 中央研究院歷史語言研究所
本文是科技部計畫（109-2410-H-001-073-MY3）和中央研究院主題計畫「東亞文化交流視域中的城市書寫」的共同研究成果。

一・前言

近代日本天皇制國家成立後，以《古事記》、《日本書紀》的「神代卷」內容為主所構成的「記紀神話」，被解釋為日本歷史事實的一部分，皇國史觀主導的日本上古史研究大行其道。[1] 但另一方面，近代日本史學對於包括「神代」在內的日本上古史研究，受近代西方學術，如文獻學、人類學、神話學和宗教學等的影響，也有新開展。其代表是津田左右吉（1873-1961）《神代史の新しい研究》（1913）等。津田在該書中，主張神代史是為合理化皇室起源和其權威而創作的物語。[2]

在津田之前，久米邦武（1839-1931）就一方面繼承江戶漢學傳統，同時也受近代西方史學影響，成為明治考證史學的革新者，反省考證史學的史料至上主義，認為在無史料之處須以想像力讀之。[3] 因此，他從譬喻修辭的角度，在東亞空間中日本與朝鮮半島的關係，解讀《古事記》《日本書紀》中記載的「神代」。[4] 而且，他在〈神道は祭天の古俗〉（1891）一文中，從「神」（かみ）與「天」的關係中來解釋日本古代歷史與神道，[5] 其後招致當時神道界抗議並因之去職。[6] 其實如後述，久米邦武在東亞視野中從日本與朝鮮半島的關聯，及漢學中的「天」與「神」（かみ）的關係來理解神道等等，皆可見於徂徠學派史論。明治時期東洋史學視野下的日本上古史研究至少可上溯至徂徠學派的研究。[7]

但後來的學者主要從重視考證的研究方法和重視史實的角度，討論徂徠學和

---

[1] 古川隆久，《建国神話の社会史：史実と虚偽の境界》（東京：中央公論新社，2020），頁 37-49。

[2] 大久保利謙，《日本近代史学の成立》（收入《大久保利謙歷史著作集》第 7 卷，東京：吉川弘文館，1988），頁 185-197；磯前順一，《記紀神話のメタヒストリー》（東京：吉川弘文館，1998），頁 113-124。關於近年記紀神話的研究，參閱龜谷弘明，〈記紀神話：近年の研究をめぐって〉，歷史科学協議会編，《天皇・天皇制をよむ》（東京：東京大学出版会，2008），頁 60-63。

[3] 大久保利謙，《日本近代史学の成立》，頁 86-89。

[4] 久米邦武，《日本古代中世史の研究》（收入《久米邦武歷史著作集》第 2 卷，東京：吉川弘文館，1989），頁 3-59。

[5] 久米邦武，〈神道は祭天の古俗〉，《史学会雑誌》（東京）23-25（1891）：3-15, 25-40, 12-24。

[6] 大久保利謙，《日本近代史学の成立》，頁 144-153。

[7] 關於近代日本東洋史學的日本上古史研究，參閱橋本增吉，《改訂增補東洋史上より見たる日本上古史研究》（東京：東洋文庫，1956）。

國學（特別是本居宣長〔1730-1801〕之學）的關聯。[8] 以荻生徂徠（1666-1728）為首的徂徠學派與國學間之關係，本就是日本思想史上重要的問題。日本思想史大家村岡典嗣（1884-1946）和丸山真男（1914-1996）等人已有許多精彩的研究成果。[9] 總體而言，過去相關研究過度從現代性和文獻學等近代學術角度賦予徂徠學派對宋學的批判，及其對宣長學之影響在日本思想史上的意義。然筆者以為徂徠學派學術在日本歷史研究上的重要性與其說是重視考證的方法，更重要的是其對宋學（包括宋明理學、唐宋文學、宋代史學等）的否定與批判。就史學而言，就是否定了從道德鑑戒史觀，及不從後世建構的形上之理氣和陰陽五行

---

[8] 如大久保利謙指出，明治考證史學重視史實的態度可溯至批判《通鑑綱目》的荻生徂徠思想。參閱大久保利謙，《日本近代史学の成立》，頁 75。之後的研究者或多或少皆在此基礎上，從近代史學、文獻學觀點，將徂徠學、本居宣長的國學乃至清朝考證學理解為重考證的一方，以強調其學問的關聯性、科學性乃至近代性等。藍弘岳，〈「文獻學」與本居宣長研究：從國文學、日本思想史學到中國學〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》94.2（2023）：429-477。

[9] 首先，在二戰前，村岡典嗣在其成名作《本居宣長》（1911 年初版）中，已指出透過古言理解古文明（古道）的文獻學方法論受賀茂眞淵和荻生徂徠的影響。但對於本居宣長本人如何受到徂徠學啟發的這一層次的問題並無深入的論述。然其從近代歐洲文獻學來肯定宣長的方法論的同時，也在某種程度上間接肯定了徂徠之方法論的科學性，參閱村岡典嗣，《增補　本居宣長 2》（東京：平凡社，2006），頁 17-31。而後，晚村岡一個世代的著名日本思想史研究者丸山真男在《日本政治思想研究》中參考村岡之論，論述荻生徂徠和本居宣長在思惟方法上的類似之處，及徂徠學派對於宋學和宋學化神道論的批判如何從內部支援宣長對於舊神道論的批判，乃至宣長本身之文學論和古道論的發展；然強調本居宣長等國學者只繼承徂徠學中「私」的面向（即重視文學、內面心情的面向），從而將政治文學化，喪失了徂徠學中萌芽的政治主體性精神，參見丸山真男，《日本政治思想研究》（東京：東京大学出版会，1952），頁 141-191。另外，日野龍夫等國文學者則與丸山真男一樣，強調徂徠學派內部公（重視政治，以太宰春台為代表）、私（重視文學，以服部南郭為代表）的分裂，論述重視文學的服部南郭一派與本居宣長等國學者在人脈、思想和方法論上的關聯，參閱日野龍夫，《徂徠学派：儒学から文学へ》（東京：筑摩書房，1975）；日野龍夫，《宣長と秋成：近世中期文学の研究》（東京：筑摩書房，1984）等著作。再者，板東洋介也從日本倫理思想史觀點寫出《徂徠学派から国学へ：表現する人間》（東京：ぺりかん社，2019）。然相較於板東洋介主要是從倫理學和文學的角度來討論問題，本論文主要從日本上古史論的觀點，來討論徂徠學派和國學間的思想連續和差異等問題。就這個角度來說，與本文研究最相關的是小笠原春夫，《国儒論争の研究：直毘霊を起点として》（東京：ぺりかん社，1988）。該書主要是從國學（特別是本居宣長）的角度出發展開討論，並且其文獻實證和概論的性質比較強。所以，該書對於徂徠學派內部的荻生徂徠和太宰春台、市川鶴鳴乃至龜井昭陽的思想異同等問題並無展開討論，並且未在東亞漢文圈視野中理解日本上古史。相對之，這些論點正是本文所重視的。

知識架構去理解「神代」這一種觀點。這使得徂徠自身和徂徠學派學者在東亞漢文圈知識空間中，即在以漢字、漢文為基調的相對開放歷史視野中，[10] 以古文辭學探究古代中國的「聖人之道」（古代儒學），和上古日本與中國、朝鮮歷史的可能關聯。重要的是，其論述同時也啟發了本居宣長的日本歷史研究，及其對受宋學影響的中世神道、近世神道的批判。但另一方面，不同於徂徠學派，宣長不僅批判宋學、也排斥古代儒學，在一種排斥「漢意」的日本中心封閉歷史視野中寫下《古事記傳》，[11] 且其日本中心主義觀點的上古史論也啟發了後世的皇國史觀。如皇國史觀中之「皇國」（ミクニ）觀念的建構，就始自本居宣長的《古事記傳》。[12]

因此，不管從考證史學的角度，還是皇國史觀的角度來說，本居宣長的著作可謂近代日本上古史研究[13] 的主要源流。以《古事記傳》為主，針對本居宣長的日本上古史書寫的相關研究非常多。[14] 現今日本學界大都認可《古事記傳》的注釋詳盡，十分具參考價值，但其解釋也有相當牽強、主觀的部分。就這點來說，也可謂本居宣長是透過注釋創造出新的神話。近年來，已有學者不單純從《古事記》注釋的角度，而是以西學所帶來的地球學世界觀為背景，從「中世神話」到「近世神話」的轉變來解讀、理解《古事記傳》在文學史和思想史上的意義。即強調將宣長視為日本「偏狹民族主義的元凶」是「近代主義」視角的問題，就其

---

[10] 本文所謂「相對開放的歷史視野」指：相對於近代的世界史視野，某種程度上依然局限在東亞漢文圈中的歷史視野。

[11] 森和也，〈『古事記伝』という閉鎖系〉，山下久夫、斎藤英喜編，《越境する古事記伝》（東京：森話社，2012），頁 266-304。森和也指出宣長為建構一個封閉世界，而選擇《古事記》為注釋對象。因為《古事記》雖以漢字漢文寫成，但「漢意」較少，且其中所敘述的歷史世界不用直接面對中國和印度。又，森和也解釋所謂的「閉鎖系」是一種比喻，一種自我構築的封閉體系，雖回避與外部的直接交換，但依然保有與外部接觸的餘地（頁 268）。本文中所謂的「封閉歷史視野」參考其說。

[12] 裵寛紋，《宣長はどのような日本を想像したか：『古事記伝』の「皇国」》（東京：笠間書院，2017），頁 168-186。

[13] 有學者將應神天皇以前的時代理解為神代的延長時期（第二個神代）。參閱直木孝次郎，《日本古代史と応神天皇》（東京：塙書房，2015），頁 13。本文所謂的日本上古史即指應神天皇以前的歷史。

[14] 相關研究不勝枚舉，就筆者所知，在日本思想史領域，近年有子安宣邦，《本居宣長》（東京：岩波書店，1992）；東より子，《宣長神学の構造——仮構された「神代」》（東京：ぺりかん社，1999）；神野志隆光，《『古事記伝』を読む 1》（東京：講談社，2010）等等。

所生存的「近世」時空而言，宣長實際上是在全球視野中展開思考，並創造出新的神話。[15] 筆者對此研究路數有所共鳴，然不免覺得相關學者雖重視宣長與西學的關聯，但對於宣長與漢學（特別是徂徠學派）間之關聯，及徂徠以後的徂徠學派如何展開日本上古史研究的問題關注太少。

在筆者看來，本居宣長的「道」論及其對日本上古史的想像與書寫，與他和徂徠學派學者的論辯有關，而與之相關的徂徠學派學者的思想不盡相同。既有研究忽略了徂徠學派內部思想差異的問題。因此，本文的問題意識是，徂徠學派學者如何在東亞漢文圈知識空間中，思索、探究日本上古史書寫呢？徂徠學派學者間的理解又有何異同呢？這是尚待深究的問題。[16] 本文將按時間序列，針對**太宰春台**（1680-1747），及**市川匡**（號鶴鳴，以下以**市川鶴鳴**稱之，1740-1795）和**龜井昭陽**（1773-1836），研究與本居宣長論辯的徂徠學派學者間之思想差異，進而論證徂徠學派在史學方面的發展，**考掘出被遮蔽、遺忘的另一種江戶時代的日本上古史研究**。

首先，**太宰春台**已在徂徠學基礎上發展出自己的學問、思想，許多國學者的批判皆針對春台思想而發。[17] 如後述，本居宣長的《古事記》研究成果《直毘靈》就是在春台之論的影響下誕生的。太宰春台在「和」與「漢」對比架構中，以「漢」（特別是中國上古史）為基準，展開其日本上古史的想像與書寫。他在這一方面的著作，除經常被討論的**《辯道書》**外，尚有**《倭漢帝王年表》**。但筆者未見有人仔細研究過《倭漢帝王年表》，本文將據之在東亞思想史視野中，討論春台的上古史想像與書寫。

其次，**市川鶴鳴**寫**《末賀能比禮》（まがのひれ、末賀能比連）**批判《直毘靈》。鶴鳴在徂徠學派思想的薰陶下，自然也從歷史角度來理解「聖人之道」，並聯想其與日本上古史的關係。然在既有研究中，他僅是被理解為徂徠學派的一

---

[15] 山下久夫、斎藤英喜，《越境する古事記伝》；山下久夫，〈宣長の『古事記伝』と重胤『日本書紀伝』——起源神話の創造として〉，山下久夫、斎藤英喜編，《日本書紀一三〇〇年史を問う》（京都：思文閣，2020），頁 274-313；山下久夫，〈宣長・篤胤の神代像の意味—近世後期の神話創造として—〉，佐藤文子、吉田一彦編，《日本宗教史 6：日本宗教史研究の軌跡》（東京：吉川弘文館，2020），頁 225-250 等等。

[16] 關於徂徠學派的日本史論述，主要集中在荻生徂徠和太宰春台。參閱小沢栄一，《近世史学史の研究》（東京：吉川弘文館，1974）；藍弘岳，《漢文圏における荻生徂徠——医学・兵学・儒学》（東京：東京大学出版会，2017）。

[17] 藍弘岳，〈徂徠學的重構：太宰春台的「聖人之道」與日本批判〉，張文朝編，《日本江戶時代《論語》學之研究》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2018），頁 217-246。

員，而其思想特色並未能被清楚梳理。[18] 本文將利用《造士編》等第一手資料處理此一問題，並視為把徂徠學庸俗化的案例。

再者，本文也將論及同樣被歸類為徂徠學派的**龜井昭陽**如何在《蒙史》中展開其日本上古史的書寫，及對本居宣長之日本上古史論的批評。相較於上述徂徠、春台和鶴鳴對於日本上古史只有片段的敘述，龜井昭陽則以之為題，寫出一本著作。不過，以漢文書寫的《蒙史》僅有少數學者提過，甚至早已被近代歷史學者遺忘。但就本文的問題意識來說，該書可說將徂徠學派的日本史論述清楚展現，並推到極致。可謂為將徂徠學派學術更進一步推展開來的代表人物。本文將檢討《蒙史》，以期更完整地闡明徂徠學派在東亞視野下展開的日本上古史的想像與書寫。

綜上所述，本文將在東亞思想史、知識史視野中，以太宰春台和市川鶴鳴、龜井昭陽為對象，探究徂徠學派與本居宣長間的關聯與論辯，考掘、闡明徂徠學派儒者如何與國學者不同，展開日本上古史的想像與書寫。

二‧荻生徂徠及其前的日本上古史書寫：以「神代」論為主

荻生徂徠雖無一本完整的日本史學著作，然從其對宋學的批判和「聖人之道」論述的展開，促使他思索、探究「聖人之道」與古代日本的關聯，並考證日本古史諸種問題。但在討論徂徠之論前，讓我們先概略地看看在其前的日本上古史相關著作。

（一）徂徠之前的日本上古史書寫與宋學——以林家為主

說到江戶時代的日本史，許多人會馬上想到《大日本史》。但在徂徠之前的

---

[18] 關於市川鶴鳴的先行研究，有小笠原春夫，〈市川匡に就て：『まがのひれ』前後の足跡〉，氏著，《国儒論争の研究》，頁 164-187。該文是關於市川鶴鳴個人事跡史料的分析。另外，渡邊清惠發表過〈『末賀乃比礼』にみる市川鶴鳴の儒教観〉，《寧楽史苑》（奈良）50（2005）：71-83。該文主要從與本居宣長儒教觀對立的觀點，討論其古代觀、人性觀和世界觀的差異。相對之，本文將在其基礎上，再討論市川鶴鳴的論述與荻生徂徠和太宰春台、龜井昭陽等其他徂徠學派學者的異同。

《大日本史》版本，是從「神武天皇紀」開始，未書寫「神代」方面的歷史。[19] 相較之，林羅山（1583-1657）、林鵞峰（1618-1680）父子主導編纂的《本朝通鑑》[20] 模仿司馬光（1019-1086）《資治通鑑》所著的編年體史書，記錄從「神代」至江戶時代慶長十六年（1611）的後陽成天皇（1571-1617）在位期間（1586-1611）的歷史。[21] 該書除《資治通鑑》外，也參照《資治通鑑綱目》。[22] 總之，《本朝通鑑》主要是依據宋代史學筆法編纂、記述的。

《本朝通鑑》包括記錄「神代之事」的「前編三卷」，然此乃後加者。[23] 就本文所關心的神代史部分，林鵞峰曰：

> 本朝通鑑前編三卷，以日本書紀為正，而參校舊事紀古事記，辨同異、削繁冗，以低書之，粗加倭姬世紀、古語拾遺、元元集於其間，聊仿劉氏外紀、金氏前編之例，而附神武紀首以尋　神國之宗源。崇　皇胤之正統。若夫少康泰伯之事，則異域之所傳稱。今不取焉。[24]

在這一段，我們看到林鵞峰主張「神武紀」前的日本史部分採用以《日本書紀》為正，再參校《舊事紀》和《古事記》的方式書寫而成，其目的為「尋　神國之宗源。崇　皇胤之正統」，並特別言及「若夫少康泰伯之事，則異域之所傳稱。今不取焉」。其所謂「少康泰伯之事」，即神武天皇乃吳太伯後裔之論。[25] 值得注意的是，引文中所謂「劉氏外紀」指**《資治通鑑外紀》**，該書是司馬光編纂《資治通鑑》時的助手劉恕（1032-1078）補其不足，再外加上從伏羲到《資治通鑑》所始的周朝威烈王（?-402 BC）時期（實則戰國時代的開端）的歷史，與

---

[19] 岩倉則幸，〈『大日本史』の內容と先行歷史書〉，《茨城県立歷史館報》27（2000）：78。

[20] 《本朝通鑑》在江戶時代並沒有出版，主要是以手抄本傳閱。但國書刊行會於 1918-1920 年出版《本朝通鑑》全十八冊。本文主要利用這一版本。關於《本朝通鑑》的編纂，可參閱徐興慶，〈《本朝通鑑》及《大日本史》史觀演化〉，《臺灣東亞文明研究學刊》19.2（2022）：79-114。

[21] 小沢栄一，《近世史学史の研究》第 2 章；揖斐高，《江戶幕府と儒学者：林羅山・鵞峰・鳳岡三代の闘い》（東京：中公新書，2014），第 6 章等。

[22] 揖斐高，《江戶幕府と儒学者》，頁 122；岩倉則幸，〈『大日本史』の內容と先行歷史書〉，頁 94-96。

[23] 林鵞峰，〈本朝通鑑凡例〉，林羅山、林鵞峰，《本朝通鑑》（東京：國書刊行會，1918-1920），首卷，頁 7。

[24] 林羅山、林鵞峰，《本朝通鑑》前編卷 3，頁 45。

[25] 關於吳太伯在日本的形象等問題，可參閱吳偉明，《德川日本的中國想像：傳說、儒典及詞匯的在地化詮釋》（北京：清華大學出版社，2015），第 2 章，頁 15-32。

《資治通鑑》連接。林鵞峰不加批判地將內容荒誕的神代史部分直接納入《本朝通鑑》，應是仿劉氏的做法。因此，《本朝通鑑》其實不只仿《資治通鑑》，也據《資治通鑑外紀》等其他宋代史學著作，將「神代」單純以附錄方式處理，並將之理解為信史的前史。

另一方面，林羅山在《神道傳授》中，分別將三種神器（鏡、玉、劍）理解為智、仁、勇這三種在儒家經典（《中庸》）中強調的道德象徵，並主張：「備三種神器王道治，王道、神道，理一也」，以形而上的「理」來聯結儒學的「王道」和神代史中的「神道」。[26] 又如羅山也以月印萬川、理一分殊等理學思惟，將天地諸神理解為《日本書紀》中出現的第一神「國常立尊」之「分身」。[27] 諸如此類，林家從宋明理學的角度來理解「神代」中出現的天地諸神與相關神話，以形而上之「理」在不同具體歷史時空的展開來理解日本的「神道」。

其實除林家之外，以山崎闇齋（1619-1682）為代表闇齋學派的垂加神道一方面繼承中世神道傳統，一方面也是近世神道的開端，並被本居宣長所代表的復古神道加以批判。[28] 吉田神道等中世神道已使用陰陽五行說來解釋神道教義，而闇齋在此基礎上進一步展開其神道論，並著有**《神代卷講義》、《神代卷風葉集》**（但其內容主要為文獻的引用，且是經其弟子們整理而成的）[29] 等解釋神代史的著作。在這些著作中，闇齋學派主要以陰陽五行和理氣論等宋學理論架構來解釋神代史。另一重要著作是新井白石（1657-1725）的**《古史通》**。新井不使用理氣和陰陽五行說，而是使用語言學分析等方法來重構上古日本史。[30] 這是一種新的突破，但在另一方面，他主張此書雖主要據《舊事紀》、《古事記》、《日本書紀》，然「或於名教，或於事實不得不斷之以義」。[31] 名教中之「義」的求取也是該書主題。所以他說：「史乃據實記事以示世之鑑戒之物也。」[32] 這基本上就

---

[26] 林羅山，《神道伝授》（收入《日本思想大系 39：近世神道論 前期国学》，東京：岩波書店，1972），頁 12-13。

[27] 林羅山，《神道伝授》，頁 13。

[28] 高島元洋，《山崎闇斎：日本朱子学と垂加神道》（東京：ぺりかん社，1992），頁 457-469。

[29] 高島元洋，《山崎闇斎》，頁 459-460。

[30] ケイト・ナカイ撰，平石直昭等譯，《新井白石の政治戦略》（東京：東京大学出版会，2001），頁 143-172。

[31] 新井白石，《古史通》（收入《新井白石全集 3》，東京：吉川半七，1906），頁 217。

[32] 新井白石，《古史通》，頁 212。

是表述《資治通鑑》的鑑戒史觀。相較之，荻生徂徠與其弟子的日本上古史書寫已脫離宋學視野。

（二）荻生徂徠的宋代史學批判與日本上古史論述

對於江戶前期儒者大都會遵循、讚賞朱熹的《資治通鑑綱目》，徂徠則認為該書「主一字之褒貶」，以道德倫理價值評價歷史人物，誠為「無用之書」。[33] 在《徂來先生答問書》中，徂徠也批評該書以固定的模式、道理看人，所論之人皆成人品惡劣之人。[34] 對於《資治通鑑》則認為該書內容「淼漫難讀」，然有益於理解史實，只不過該書之文章拙劣，能有所感發者少。[35] 對徂徠而言，歷史是學問的重點，但記述和學習歷史並不是要以之為鑑戒，而是能理解「其世之風俗、民人之情意」，並為「通古」以增廣見聞，了解各個時代制度的變化等。因此，他認為「讀史必讀志」，特別重視記載制度變化的「志」之學習。[36]

其次，徂徠也特別推薦《左傳》、《國語》、《史記》、《漢書》。[37] 這與其強調閱讀秦漢以前文章的古文辭學方法相關。[38] 不同於宋學以形而上的「理」為「道」，徂徠以古代中國聖人所創制之禮樂制度為「道」，以古文辭學探究古代中國歷史，展開對古代中國的政治想像。因之，徂徠也積極思考中國史與上古日本史之間的可能關聯。

首先，徂徠在其對中國古史的理解基礎上，[39] 也展開日本古史的考察和想像。徂徠著有《南留別志》、《忍尊帖》等隨筆類的書，內容是奠基在與中國史和朝鮮史的關係上，考察日本的語言、歷史等諸種問題。[40]

---

[33] 荻生徂徠，《經子史要覽》（收入《荻生徂徠全集》第 1 卷，東京：みすず書房，1973），頁 527。

[34] 荻生徂徠，《徂來先生答問書》（收入《荻生徂徠全集》第 1 卷，東京：みすず書房，1973），頁 432。

[35] 荻生徂徠，《經子史要覽》，頁 527。

[36] 荻生徂徠，《經子史要覽》，頁 527。

[37] 荻生徂徠，《經子史要覽》，頁 528-532。

[38] 藍弘岳，《漢文圈における荻生徂徠》，頁 136-181。

[39] 藍弘岳，〈荻生徂徠的古代中國史觀與政治思想：「聖人之道」的重構與「宋學」批判〉，《漢學研究》33.3（2015）：169-203。

[40] 特別是《南留別志》引起很多批判與支持，談論此議題的相關典籍有富士谷成章《非南留別志》、高安蘆屋《非なるべし》、作者不詳《南留別志の辨》、市川鶴鳴《徂徠先生南留別志拾遺》、水足博泉《なるべし拾遺》等書。

關於「神代」，徂徠說：

> 所謂神代乃祭祀已死之人為神，故應指現在被祭祀為神之人的時代。那當是神武天皇時所說的語詞。[41]

即在他看來，「神」指被祭祀的有功德的已死之人（即上古日本的聖人），「神代」是在神武天皇時代所說的語詞，指在當時被祭祀為神之人活躍的時代。他認為與「天」合祀的「帝」就是已死的上古聖人，是「天神之尊者」，而所謂「鬼神」中的「神」就是指「天神」。[42]

在《忍尊帖》中，徂徠也說：「神武時既有戰爭，豈人始生時乎？而國史有神代人皇之名者，蓋生為人，沒為神。久遠之世，事屬洪荒。其生前事跡不可得而詳，但據其廟陵以識有此人，故謂之神。神武以來，則其生時事可考，故斷自神武以來，謂之人皇耳。」[43] 也正因「神代」該詞在神武天皇之時創造出來，故神武天皇是「人皇」之始。

其次，徂徠從如古代中國王者、聖人祭祀其祖先（鬼神）的角度來想像神武天皇的行為，故與其「神道」和「聖人之道」論相關。徂徠說：

> 神道古亦有之，然非後世所謂神道矣。晋書記神功伐高麗，謂之鬼道，可見其為禱禳祝由類。國史神武紀祭祀以孝言之，舍人親王讀書識字灼見其陋，故唯依儒家記，亦可見別無妙道。[44]

文中所謂「神武紀祭祀以孝言之」，指的是《日本書紀》中所記述的神武天皇詔曰：「我皇祖之靈也，自天降鑑，光助朕躬。今諸虜已平，海內無事。可以郊祀天神，用申大孝者也」，然後在鳥見山祭祀「皇祖天神」這一段。[45] 徂徠從「聖人之道」中祭祀祖先鬼神的角度來理解神武天皇的祭祀行為，並將之理解為日本古代的「神道」，且以之區別後來以「禱禳祝由」為內容的「鬼道」，及「後世所謂神道」。

---

[41] 原文為：「神代といふ事は、死したる人をば神にまつりたれば、今は神にまつりたる人の代といふ事なるべし。神武帝の時にいへる詞なるべし。」參見荻生徂徠，《南留別志》（收入《荻生徂徠全集》第 18 卷，東京：みすず書房，1983），頁 126。

[42] 荻生徂徠，《辨名》（收入《日本思想大系 36：荻生徂徠》，東京：岩波書店，1973），頁 237。

[43] 荻生徂徠，《忍尊帖》（《甘雨亭叢書》天保十一年〔1840〕跋寫本，東京：早稻田大學圖書館服部文庫藏），頁 2。

[44] 荻生徂徠，《忍尊帖》，頁 1。

[45] 小島憲之、直木幸次郎等校注，《日本書紀 1》（收入《新編日本古典文学全集 2》，東京：小学館，1994），卷 3，〈神武天皇紀〉，頁 234。

徂徠的上述觀點在《太平策》中有更清楚的表達，主要提出幾個重要論點：1. 現今日本所說的「神道」是卜部兼俱（1435-1511）等後世創作的；2.「神代ノ卷」所載之「天神七代、地神五代」之事是洪荒之世的情況，然後世學者以「微妙道理」附會言之；3. 從「神代」至「應神天皇」之時無文字，故難以傳後世儒者所主張的微妙之說；4. 但上古日本祭祖配天，以鬼神之命行事，這才是上古日本之「神道」，也是「唐虞三代之古道」。[46]

總之，正是透過對既有神道說的批判，徂徠主張上古日本所實踐的「神道」是，類似「唐虞三代之古道」中祭祖配天，以鬼神之命進行統治的政治方法與相關制度的實踐。這裏重要的是第四點，即「神道」是與「天」的關聯來理解的。[47]在徂徠的理解中，這就是「聖人之道」在古代中國的運作方式。在此種理解中，「天」是真正超越性的普世最高存在，而日本的「神」（かみ）就是已死的日本聖人。在徂徠看來，神武天皇即在實踐此一意義的「神道」而祭祀其祖先為「神」。

在《南留別志》中，徂徠說：「くに是郡也。きみ是君也。……倭語之始，當多轉自漢語、朝鮮語」，[48]「神功・應神之前，有漢土的往來，漢語和漢字當也早傳到」。[49] 所以，徂徠也說：「神代已有弓、矢、矛、劍、鏡、璽、農穡、機杼、田獵等之事。豈是上古開闢之哉。可見華韓人來住，成國也。」[50] 即他也從歷史角度理解「神代」，故「神代」並非世界開闢之時，而是神武天皇之前的歷史時代，且當時已有人從中國和朝鮮半島來到日本，並帶來農耕器具和武器及漢語、朝鮮語和漢字。

綜上所述，徂徠不再從形而上的「理」或陰陽五行說來理解「神代」，而是在以「天」為最高存在的封建體制天下秩序想像中，以古代中國的「聖人之道」為基準，想像與敘述上古日本歷史。其弟子太宰春台繼承這點，並以更明顯的方式表達。

---

[46] 荻生徂徠，《太平策》（收入《日本思想大系 36：荻生徂徠》，東京：岩波書店，1973），頁 451-452。這些論點，在他的其他著作中也可看到，特別是在《南留別志》等筆記中，徂徠已有所考察（《南留別志》，頁 98）。

[47] 荻生徂徠說：「唯吾國ノ神道トモ云ベキコトトハ、祖考ヲ祭テ天ニ配シ、天ト祖考ヲ一ツニシテ、何事ヲモ鬼神ノ命ヲ以テトリ行フコト、文字傳ハラザル以前ヨリノコトナレドモ、是又唐虞三代ノ古道也」（《太平策》，頁 452）。

[48] 荻生徂徠，《忍尊帖》也有相關論述（頁 2, 8-10）。

[49] 荻生徂徠，《南留別志》，頁 94。

[50] 荻生徂徠，《忍尊帖》，頁 2。

三·太宰春台的日本上古史想像與書寫

（一）中國上古史與「聖人之道」

太宰春台在《辯道書》中以盤古、燧人為「天地開闢初始之聖人」，並以伏羲、神農、黃帝為「三皇」，少昊、顓頊、帝嚳、帝堯、帝舜為「五帝」。[51] 關於三皇五帝的問題，太宰春台著有**《倭漢帝王年表》**（內文也稱「和漢帝王年表」）一書，對照中國和日本歷代的帝王系譜。

《倭漢帝王年表》主要是因太宰春台認為吉田光由（1598-1672）所著《和漢合運》（全名為《倭漢合運指掌圖》）[52] 這本書內容雖有用，但太過「駁雜」，故修之，「欲使學者知史家正法」。[53] 另外，重要的是，春台批評《和漢合運》從盤古開始論起，說：「其歷數自天皇以至無懷氏，凡數萬年而及神農云。此依宋邵雍皇極經世書耳。虛誕可笑。」他主張應從黃帝開始列表即可，並批評該書所列之事「多怪異及佛家事」。[54] 春台大抵依徂徠思路，排除怪異和佛教相關之事，並且不採宋代歷數之學來理解中國上古史，而是據《史記》〈五帝本紀〉，從黃帝開始論起。

春台在〈和漢帝王年表序〉中說：

> 夫學者稱三皇五帝尚矣。三皇於六經無見，易繫辭傳曰：古者庖犧氏之王天下也。又曰庖犧氏沒，而神農氏作。又曰神農氏沒，而黃帝、堯、舜氏作。此仲尼之言如斯而已矣。[55]

然後，春台舉在《史記》〈秦始皇本紀〉、孔安國〈尚書序〉、《白虎通》等其他論及「三皇」的著作，云：「則知三皇果俗說，出自周季諸子也。」其次，春台說：「五帝者出於孔子之言，見於家語，而其說，有二焉。」其一是《孔子家語》〈五帝德篇〉以「黃帝、顓頊、帝嚳、帝堯、帝舜」為五帝。另一則《孔子家語》〈五帝篇〉，以「太昊、炎帝、黃帝、少昊、顓頊」為五帝。春台認為

---

[51] 太宰春台，《辯道書》（收入《日本思想鬪諍史料》第 4 卷，東京：名著刊行會，1970），頁 17-18。該書初出於享保二十年（1735）。

[52] 圓智撰，吉田光由補編，《倭漢合運指掌圖》（又名《倭漢皇統編年合運圖》；出版地不明：出版者不明，1645）。

[53] 太宰春台，〈和漢帝王年表序〉，氏著，《倭漢帝王年表》（江都〔江戶〕：千鍾坊，宝曆五年〔1755〕），頁 4。

[54] 太宰春台，〈和漢帝王年表凡例〉，氏著，《倭漢帝王年表》，無頁碼。

[55] 太宰春台，〈和漢帝王年表序〉，氏著，《倭漢帝王年表》，頁 1。

《史記》〈五帝本紀〉和《白虎通》等書皆據《孔子家語》〈五帝德篇〉，而《禮記》〈月令篇〉則同於《孔子家語》〈五帝篇〉。另外，春台也提及孔安國〈尚書序〉「除黃帝而數少昊，自為一說」。[56]

但春台認為「司馬遷紀五帝，據孔子之言也，其不紀三皇，不取無稽之談也」，主張據柯維騏（1497-1574）**《史記考要》**所言，〈五帝篇〉取法五行，非五帝之定名。[57] 在春台看來，孔子與七十子之後，諸子任口妄說，於是圖緯符讖等興起，「引上古帝王以為言，則有三皇以下」。然後，他針對譙周（199-270）《古史考》、皇甫謐（215-282）《帝王世紀》，說：「皆書史遷所不書，多載無稽之俗說，彼自以為補正史之闕。豈其然乎。謐又書上古帝王年紀，歷數頗詳，且多妄撰出古人名字。皆所謂不知而作之者。其誣古人欺後世，為罪大矣。」[58] 春台閱讀柯維騏《史記考要》等明代史學著作，並在其基礎上也批評譙周《古史考》和皇甫謐《帝王世紀》中之中國上古史書寫。然後，春台也批評在司馬光完成《資治通鑑》後，編年體史書興起，但後儒據皇甫謐之妄作，「推數千載以至三皇」。[59]

總之，在對於「三皇五帝」的理解方面，春台注意到「三皇」等上古帝王傳說受到戰國諸子和漢代「圖緯符讖」之學影響，且進一步指後世西晉皇甫謐《帝王世紀》「誣古人欺後世」，故不採信之。除此之外，如前述，春台也批判吉田光由在《和漢合運》中，據宋邵雍《皇極經世書》展開中國上古史的想像等等。我們可看出春台企圖以文字史料批判的方法來接近中國上古史。他雖沒有全面展開疑古思想，但其所論令人思及近代中國的古史辨運動。古史辨運動與當時反傳統的時代風潮有關，故同樣批評、懷疑中國上古史的崔述（1740-1816）乃至魏源（1794-1857）的論述，就沒有引起明顯的回響。[60] 春台也受其時代思想氣候限

---

[56] 太宰春台，〈和漢帝王年表序〉，氏著，《倭漢帝王年表》，頁 1-2。這裏有一個問題是，春台在《辯道書》中以「少昊、顓項、帝嚳、帝堯、帝舜」為「五帝」，這可能是據孔安國〈尚書序〉的理解，但在《倭漢帝王年表》中，則據《史記》，以「黃帝、顓項、帝嚳、帝堯、帝舜」為「五帝」（《倭漢帝王年表》卷 1，頁 1）。

[57] 柯維騏曰：「五帝之名見於孔子家語及大戴禮。其說有二。其一孔子答季康子，以伏羲配木，神農配火，黃帝配土，少昊配金，顓項配水。此言數聖人革命改號，取法於五行之帝，非五帝之定名也。」柯維騏，《史記考要》（收入馬士遠編，《史記文獻選》第 13 冊，北京：社會科學文獻出版社，2017），頁 11-12。

[58] 太宰春台，〈和漢帝王年表序〉，氏著，《倭漢帝王年表》，頁 2-3。

[59] 太宰春台，〈和漢帝王年表序〉，氏著，《倭漢帝王年表》，頁 3。

[60] 王汎森，《古史辨運動的興起：一個思想史的分析》（臺北：允晨文化，1987），頁 22-27。

制，並未發展出類似顧頡剛（1893-1980）提出的「層累地造成的中國古史」[61]之說，但也有類似的思惟出現。即他認識到「三皇」等上古史人物是後世史書再增加、編造出來的。

事實上，顧頡剛在談到崔述時，區別**「儒者的辨古史」**和**「史家的辨古史」**，認為前者「著書的目的是要替古聖人揭出他們的聖道王功，辨偽只是手段。他只知道戰國以後的話足以亂古人之真，不知道戰國以前的話亦足以亂古人之真」。[62] 就這一看法來說，太宰春台的辨古和崔述一樣，只是「儒者的辨古史」。其辨古論述背後有著要揭示「聖人之道」的目的。

若我們再進一步取崔述《考信錄》來讀，會發現他與春台一樣，批評譙周《古史考》、皇甫謐《帝王世紀》和邵雍《皇極經世書》等書所展現的中國上古史書寫內容，是無稽且荒誕的。[63] 當然，崔述在《考信錄》中對上古史進行了相當詳細的考證。其詳細程度是春台之論無法相比的，然兩者的思惟、態度頗一致，皆可謂是種「儒者的辨古史」。對於崔述與顧頡剛的差異，王汎森指出：「崔述是在先承認了經書中大部分史事為真的前提下，對上古史事提出質疑的」，「顧頡剛是把經書中的史事與諸子中的史事全盤否定了，以此為基礎來說層累造成的」。[64] 按此觀點，我們可說，春台的論述意圖實接近崔述。事實上，我們可以注意到春台排斥漢代以後的史學，採用以漢代孔安國與司馬遷的記述和思想為標準的方法來理解中國上古史。在這一問題上，我們可看出，較之徂徠，春台似閱讀更多中國歷史典籍，對於中國上古時代有更完整的思考，並且更相信漢代書籍，據之理解中國上古時代。比起徂徠，春台更像個清代中國的學者。

不過，關於聖人之「道」的發展過程，春台與徂徠的見解也不同。在春台的論述中，在人類歷史之初，人皆「同輩」（平民），但有「爭鬪」，後來伏羲、神農、黃帝等「聰明叡智」的聖人出現，解決爭鬥並立下「君臣之道」。成為君主的聖人為維持秩序又教民「父子之道」、「夫婦之道」、「兄弟之道」、「朋友之道」等基本道德規範（「五倫」）。然後，他認為聖人為維持「五倫」秩

---

[61] 顧頡剛，〈與錢玄同先生論古史書〉，《顧頡剛全集》（北京：中華書局，2010），第 1 冊，頁 180-186。

[62] 顧頡剛，〈與錢玄同先生論古史書〉，頁 180。

[63] 崔述，《補上古考信錄》（收入《崔東壁先生遺書》第 2 冊，1817-1825 年陳履和刊〔金華府學藏板〕，東京：國立國會圖書館藏）。

[64] 王汎森，《古史辨運動的興起》，頁 38-39。

序，抑制導致爭亂的民之情欲而立「義」與「禮」以教民。[65] 所以他說「正五倫者，禮義也」、[66]「禮樂乃節制人欲之道具」，[67] 即他所謂的「聖人之道」是以「五倫」規範及能實現並維持「五倫」的禮樂制度所構成。春台的這種思想與徂徠不同，因在徂徠的理論中，「五倫」屬一般庶民所具有的基礎道德，而「義」與「禮」不是為維持「五倫」的手段，而是為培養「仁」、「智」等君子（統治階級）之德的教育技術或統治技術。[68] 但另一方面，春台說：「聖人道皆奉天，受祖宗之命行之。……之所以凡事皆以敬鬼神為先，乃因希望盡人事後，得鬼神之助，成就其事。」[69] 從這段文字，我們可知，春台同徂徠一樣，也將「聖人之道」理解為，敬天與祖先（鬼神），會假鬼神之命實行的政治制度和方法。亦即春台在某種程度上也承繼了聖人以祭祖配天方式統治的秩序想像，但不同於徂徠，春台強調「聖人之道」中節制人欲的制度意義。

（二）日本上古史與「神道」

雖然太宰春台批判《和漢合運》中之上古史觀，但也依然是在「和」與「漢」（即中日兩國的歷史比對方式）格局中展開其歷史思考。在這一方面，他沒有超越其所批評的《和漢合運》。但重要的是，他不再訴諸於「理」或歷數之說來思考、討論日本上古史，而是與徂徠一樣，從語言文字與制度的關聯來討論。

故據上述對於古代中國之「聖人之道」的理解，春台陳述其日本上古史觀。首先，春台說：

> 洪荒之世，雖有天神地神之號，俗說而已。無有年紀事實，自神武天皇以來乃有年紀。今其可考者，唯有崇道王日本紀，崇道作紀唯紀神武以來，其於神代徒雜記所聞俗說，不復詳覈其信否。善學太史公者也。[70]

春台認為《舊事紀》是偽書，基本上認為關於「神代」可參考的只有「崇道王」

---

[65] 太宰春台，《辯道書》，頁 16-17。

[66] 太宰春台，《辯道書》，頁 17。原日文（候文），以下同。

[67] 太宰春台，《聖學問答》（收入《日本思想大系 37：徂徠學派》，東京：岩波書店，1972），頁 105。原日文。

[68] 藍弘岳，〈徂徠學的重構〉，頁 225-230。

[69] 太宰春台曰：「聖人の道は何事も天を奉じ、祖宗の命を受て行ひ候……凡何事にも鬼神を敬ふことを先とし候は、人事を盡したる上には、鬼神の助を得て其事を成就せん為にて候」（《辯道書》，頁 3）。

[70] 太宰春台，〈和漢帝王年表序〉，氏著，《倭漢帝王年表》，頁 4。

（舍人親王）所編《日本書紀》，而該書從神武天皇開始有以干支紀年，「神代」部分則只是「徒雜記所聞俗說」，不列為信史。他認為這是學司馬遷《史記》的做法。因為《史記》不採用黃帝以前的傳說，並在「共和」以後才有紀年。春台自己編纂《倭漢帝王年表》時，也是據《史記》，日本的紀年始自神武天皇於辛酉年（660 BC）即位，該年對應於秦穆公即位的壬戌年（659 BC）的前一年。[71]

在《經濟錄》中，春台也主張除「神代」不用討論外，神武天皇之後數百年其實日本也是處於「洪荒草昧」的狀態，直到與中華交通後，才開始引入郡縣制度，設置國司、郡司。[72] 在另一處，他具體說是從聖德太子攝政後開始設置郡縣制度。[73] 春台在**《辯道書》**中對於日本之「道」的討論，也反映著上述他對日本制度史的理解。春台認為日本從神武天皇至三十代欽明天皇期間是「未有道」，到聖德太子攝政後，則開始「制定官職，制作衣服，興禮樂治國，導民施文明之化於天下」，但他也認為聖德太子對儒學的知識尚淺，故「中華聖人之道未明」。[74] 其次，春台認為在聖德太子主政之時，日本也無「神道」，當時日本的「神道」是「佛法加入儒者之道所建立之物」。在這問題的理解上，春台的看法同徂徠，認為那是真言宗傳來後，在吉田家的卜部兼俱之後才普及於世的，是種「巫祝之道」。[75]

在另一處，春台再說：「日本原本無道，其證據是無仁義、禮樂、孝悌等字之和訓」，[76] 即他從無對等於「聖人之道」相關概念的「和訓」這點，主張日本本無「道」。他說：

> 無禮義之故，從神代至人皇四十代左右，天子之兄弟姐妹、叔姪間也結為夫婦。其間與異國通，中華聖人道行於此國，天下萬事皆學中華。[77]

---

[71] 太宰春台，《倭漢帝王年表》卷 1，頁 13。

[72] 太宰春台，《經濟錄》（享保十四年〔1729〕序刊本，東京：國立公文書館內閣文庫藏），卷 1，頁 5。

[73] 太宰春台，《經濟錄》卷 2，頁 8。

[74] 太宰春台，《辯道書》，頁 1-2。

[75] 太宰春台，《辯道書》，頁 4-6。

[76] 太宰春台曰：「日本には元來道といふこと無く候。その證據は仁義、禮樂、孝悌の字に和訓なく候」（《辯道書》，頁 24）。

[77] 太宰春台曰：「禮義といふこと無かりし故に、神代より人皇四十代の比までは、天子も兄弟、叔姪、夫婦になり給ひ候。其間に異國と通路して、中華の聖人の道此國に行はれて、天下の萬事皆中華に學び候」（《辯道書》，頁 24）。

亦即春台認為按《日本書紀》等的記載，在「人皇四十代」（天武天皇）之前，皇室也有近親結婚等違反「禮義」的事情發生。所以，「禮義」在日本傳播應是天武天皇以後，也就是律令制度建構之後的事。但春台也強調因為佛教在日本普及，故做為一種「禮義」意義的「聖人之道」在日本並非徹底實現。[78]

從另一角度來說，春台認為佛教僧侶如「古之巫祝類者，故上之政治清明時，對國家亦無害」，日本之神道亦然。因為「聖人之道」是「五穀」，「諸子百家之道」是「醫藥」。因此，從春台的角度來說，只要國家以「聖人之道」為主進行統治，則可使用佛教或其他諸子百家之道為一種醫藥，對特定問題進行治療。反之，若不學「聖人之道」，而放任諸子百家、佛教和神道，則國家會亂。[79]

如上，春台基本上在徂徠之論上展開其論，但與徂徠不同，他特別重視「五倫」，以「禮義」相關制度為維持統治之手段。其次，就「聖人之道」如何、何時傳到日本的問題而言，他不若徂徠，不強調祭祖配天、祭政一致的上古日本制度即是一種「聖人之道」的展現。反之，春台透過論述上古日本無「仁義、禮樂、孝悌」等「和訓」之角度，強調上古日本無「道」。其次，他也特別重視江戶日本佛教的問題與其所應扮演的角色。這裏有一個重點是，春台和徂徠皆在以漢文、漢學為基調的相對開放歷史視野中，理解上古和古代日本史，然春台更明顯地以儒家道德和漢語漢字（「漢」）為基準來理解日本古史，[80] 並且主張上古日本無「道」，處於未開化階段。正是此一以「漢」為基準，及對上古日本無「道」的態度與方法受到國學者的注意及批判。

四・本居宣長的日本上古史想像與書寫

本居宣長著有《古事記傳》等關於日本古史的著作，但本文將以《直毘靈》（明和八年，1771）為主，進行考察。《直毘靈》收錄在本居宣長於寬政二年（1790）刊行的巨著《古事記傳》第 1 卷中，原是一本因別的意圖而獨立寫作之

---

[78] 太宰春台曰：「日本は中華より佛法繁昌にて、上より下までことごとく佛法に歸依して、王法とひとしく尊崇する習わしにて候へども、禮義を犯し、人倫の道を虧ては一日もたたず候」（《辯道書》，頁 27）。

[79] 太宰春台，《辯道書》，頁 25-29。

[80] 再從另一角度來說，春台也從儒、佛、神這三種思想體系來理解古代日本史，然佛教並沒有成為其理解日本的思想基軸。就這意義來說，日本佛教以媒介於「漢」（漢傳佛教）但又非「漢」的姿態從屬「和漢」架構之中。

書。[81] 其最初的草稿是《道論》（道テフ物ノ論；明和四年，1767），乃為反駁太宰春台《辯道書》而寫之書。小笠原春夫已清楚論證此事，並指出兩書間至少有二十處左右在內容上對應。[82] 在這二十處意見中，就涉及他們二位對上古日本歷史的想像與解釋等問題。

太宰春台之論的確刺激本居宣長去思考上古日本神道的問題。宣長贊成春台所主張的上古日本無「道」，及後世日本「神道」之說乃調和「佛道」和「儒道」而成之論。[83] 本居宣長養子本居大平（1756-1833）在送給殿村安守（1779-1847）一幅題為「恩賴」的圖中，將本居宣長所受的思想影響圖解化。[84] 依據該圖，宣長除受到契沖（1640-1701）、賀茂眞淵（1697-1769）等國學者之影響外，其列舉對象也包括太宰春台。[85]

（一）中國上古史：「異國」與「聖人之道」

本居宣長《古事記傳》中所謂的「外國」基本上指「皇國」外的全世界，與「外國」意義相近的「異國」則在其實際脈絡上，主要指「漢國」（「からくに」「もろこし」，即中國）。[86] 但這是一個透過日本對漢字漢文的接受所想像出來的一個文化、地理意義上的中國。在他看來，「異國因非天照大御神之御國，無固定之主，因狹蠅神得其所而作亂，人心惡、風俗亂，奪取國家的話，下之卑賤者也能立即成為君主，故在上者要防備在下者奪之，在下者則謀略待機，欲趁在上者不注意而奪之，彼此視為仇人，自古以來國難治」。[87] 從這句話看

---

[81] 小笠原春夫，《国儒論争の研究》，頁 12-18。

[82] 小笠原春夫，《国儒論争の研究》，頁 19-41。

[83] 本居宣長說：「太宰が辯道書は、予が心には、はなはだ道理也と思ふ也、もし聖人を佛道を論せしめは、全くかれかいへると符合すへし、又神道を論したるも道理也。世世の神道者のいふ神道は、みな儒佛のいふ所をうらやみて作りたる物にして、太宰がいへる如く、佛道と儒道を調合してこしらへたる物にして、真の神道にあらず、故に太宰がいふ所是也といふなり、まことに彼は真の儒者也。」本居宣長，《講後談》（收入《本居宣長全集》第 14 卷，東京：筑摩書房，1972），頁 108。

[84] 該圖首先由佐々木信綱在《和歌史の研究》中介紹，後在村岡典嗣《本居宣長》中被引用，為學界所知。

[85] 其他有西山公（德川光圀）、屈景山、孔子、ソライ（荻生徂徠）、東涯（伊藤東涯）。

[86] 裘寛紋，《宣長はどのような日本を想像したか》，頁 124。

[87] 本居宣長，《直毘靈》（收入《本居宣長全集》第 9 卷，東京：筑摩書房，1968），頁 50。原日文，文中引文為筆者譯文，以下同。

來，重要的是，宣長在日本神話架構中，主張中國風俗之所以亂的原因乃「狹蠅神」所致。在《古事記》中提及當「須佐之男命」不願聽其父命，去統治父親所命之國時，其哭聲使山枯海乾，「是以惡神之音如狹蠅皆滿，萬物之妖悉發」。[88] 即「須佐之男命」之驚人能量使「惡神」之音如「狹蠅」振翅作響，使「萬物之妖」發生。在這一《古事記》的世界觀中，「須佐之男命」是因伊邪那岐之鼻吸入黃泉之「嗅惡臭氣」所生之「惡神」，[89] 雖本身並無惡意，然其所具之能量卻是使世界陷入混亂的原因。[90] 宣長既據《古事記》中之日本神話來解釋世界源起，故追本溯源，中國風俗之亂也是源流於「須佐之男命」這一「惡神」的能量。即在宣長看來，一切「漢國」乃至「異國」的歷史皆源於「皇國」，「皇國」的古史也是世界的古史。其歷史觀是在「皇國」對「異國」的架構中，以「皇國」為中心和根源的方式展開的。

然而本居宣長認為就中國歷史來說，「聖人」的出現就是「道」得以被制作的原因。如亂世多名將一樣，正因古代中國風俗亂，故有能力且智略超群的聖人才會出現。他們馴服他人，奪取別人之國，又常思考如何不被他人奪取自己所統治的國家，故常治國成功，為後世之模範。宣長認為「聖人」雖具「特殊能力」（奇德，くすしきいきほひ），然不可將之理解為如日本的「神」（かみ）；「聖人」其實是「滅君」、「奪國」、「欺人」的「惡人」（あしきひと）。[91]

在他看來，「聖人」所制作的「道」又是什麼呢？那即是「仁義、禮讓、孝悌、忠信等令人厭煩的名教」，「古之法律」及「易」（「陰陽乾坤」）等物。在宣長看來，「易」雖號稱是聖人窮「天地之理」制作之物，然一切皆「神之御所為」，非人智所能窮盡，信聖人之言實是非常愚蠢之事。[92] 如對於「天命之說」，宣長說：「所謂天命乃彼國古代，滅君奪國之聖人為逃己罪，所構建出之託言也。」[93] 宣長認為天地（天）無「心」無「命」，若真有「天命」，何則周末無聖人出？又若說在周公孔子之後「道」已大備，故「聖人」不出，則何以其

---

[88] 山口佳紀、神野志隆光校注，《古事記》（收入《新編日本古典文学全集 1》，東京：小学館，1997），頁 54。

[89] 本居宣長，《古事記傳》（收入《本居宣長全集》第 9-12 卷，東京：筑摩書房，1968-1974），第 6 卷，頁 286。

[90] 山口佳紀、神野志隆光，《古事記》，頁 54 之頭注 3。

[91] 本居宣長，《直毘靈》，頁 51。

[92] 本居宣長，《直毘靈》，頁 51-52。

[93] 本居宣長，《直毘靈》，頁 54。

後「道」廢，將國給予了「秦始皇」等荒亂之人？又如何能說善人有善報？這皆說明「天命」其實只是正當化奪人之國的「託言」。故在宣長看來，若後世學者認為後世王莽和曹操表面說是禪讓，實則奪人之國，則上古中國「舜奪堯之國，禹奪舜之國」這種說法也是可能成立的。[94] 若然，「聖人」實是以「天命」之偽言奪人之國的「惡人」。所謂「聖人之道」也是「本為勉強統治難治之國而制作之物」。[95]

如上，本居宣長對「聖人」「天命」「道」等的理解，建構在徂徠學派（特別是太宰春台）之論的基礎上，然其觀點卻完全不同於太宰春台。基本上，相較於徂徠學派認為中國自「三代」末期開始亂，之後每下愈況；宣長則從日本神話（即對日本上古史的想像）展開一種日本中心的觀點，在其「皇國」對「異國」（「外國」）的世界認識圖象中，自上古時代或自天地開闢之初，中國本來就已習俗亂、人心惡。[96] 因此，聖人以「天命」為藉口奪人之國，其後也終至中國被夷狄所奪。

（二）日本上古史：「皇國」與「神道」（かみのみち）

本居宣長在《直毘靈》中稱日本為「皇大御國」、「皇國」等，開宗明義地主張「皇大御國」乃「天照大御神所出生、出現之國」，故勝萬國。如上述，在宣長看來，古代中國「聖人之道」是為「治國」而被發明制作出來的，但實是種令人厭煩的說教（「言痛き教」）。上古日本（「皇國の古」）無之，依然泰平安治，故他說：「（在上古日本——筆者按）無道之言，無道之事，然有道也。」（道てふ言なく、道てふことなけれど、道ありしなりけり）這看似矛盾之說詞，指：「皇國之古」無漢字「道」之名，也無來自「異國」的「聖人之道」，然有「道」能達到「聖人之道」所欲的效果，只是其「道」的內容不同於「聖人之道」。[97]

但在討論其所謂的「神道」前，我們必須瞭解其所謂的「神」究竟指向何意？非常重要的是，宣長認為不可以用「神」這個漢字來理解和文脈中本有的

---

[94] 本居宣長，《直毘靈》，頁 54-55。

[95] 本居宣長，《直毘靈》，頁 59。

[96] 本居宣長，《直毘靈》，頁 56。

[97] 本居宣長，《直毘靈》，頁 52。

「かみ」，即他不同於春台，而以「和」為基準的方式展開其論。對這一問題，他在《答問錄》有詳細的說明：

> かみ和中國所說的神乃七八分同，二三分有異，然自古以來以神這個字來理解，以為全是同物，不思其相異之處。現在我來談談其相異之處。……皇國所謂的かみ，只云實物之稱，不是無物只指其理。所以中國《易經》中所謂「神道」意指神靈不測之道，日本（「御國」）之神道中所謂神，指稱實物之神。又，在神社祭祀的神之「御靈」等之所以謂之かみ，乃因其雖似非實物，直指其御靈而言。故皇國的かみ只用做體言，不用於用言，中國的神既可用做體言，也可用做用言。故做用言使用的神這個字當訓讀為あやしき等意，而非讀為かみ。又，在日本（「御國」），不只人，如龍雷之類或虎狼等類，凡有神靈之物，應當畏敬之物皆云其現身為かみ。又，不只有生命之類，連山川海之類，有神靈又應當畏敬者，直指其物，稱為かみ。[98]

在《古事記傳》第 3 卷也有類似的說明，然後提出「具非比尋常之德，應當敬畏之物，謂之迦微（かみ）」（尋常ならずすぐれたる德のありて、可畏き物を迦微（カミ）とは云なり）。[99] 宣長認為「皇國言之意」本就有許多不符合「漢字之義」，[100]「かみ」與「神」是其中重要一例。其主要差異是，漢字的「神」是「體言」（名詞），也具「用言」（動詞、形容詞）的功能，而「かみ」只是「體言」。其次，宣長認為「神」（かみ）、「具非比尋常之德」，是「應當敬畏之物」，強調「かみ」具某種超越性能力，是種令人畏敬的存在。因為宣長將「德」訓讀為「こと」、「いきほひ」，即指某種能力，與道德無關。[101] 又，「かみ」可能指向具體的人、物，也可能指看似不具體的「御靈」，即某種無形的能量體，故也不一定指死者之靈，生者也可謂之「かみ」。

據此種對日語「かみ」的定義，本居宣長說：「在神代中的神，也有許多在其時代中是人，其時代之人皆成神之故，謂之神代也。」[102] 按其論，「神代」中的「人」之所以成「神」非如新井白石所提示的譬喻性解釋，也非如徂徠之說

---

[98] 本居宣長，《答問錄》（收入《本居宣長全集》第 1 卷，東京：筑摩書房，1968），頁 534-545。原日文，引文為筆者譯文。

[99] 本居宣長，《古事記傳》第 3 卷，頁 125-126。

[100] 本居宣長，《古事記傳》第 3 卷，頁 126。

[101] 本居宣長，《古事記傳》第 3 卷，頁 125。

[102] 本居宣長，《古事記傳》第 3 卷，頁 125。原日文，引文為筆者譯文，以下同。

指向已死之人（聖人），而是指當時的許多人具「非比尋常之德」。而且，其所謂的「神道」也不指漢文脈中的「神道」，他說：

> 如彼國書籍所謂神道是不可思議的怪奇之道，指其道的狀態為神，非謂道之外有神，然皇國所謂「迦微之道」（かみのみち）乃謂神所開始所實行之道，非稱其道的狀態為「迦微」。[103]

即「神道」並非陰陽不測的狀態，而是實際存在的「神」（かみ）所開始、引導、實行之道。

正是在這種排除「漢意」干擾的問題意識下，按宣長在《直毘靈》的說明，在上古日本（「古への大御世」）只有「隨神之道」（「隨神道」）。宣長據《日本書紀》〈難波長柄朝廷御卷〉中有「惟神者謂隨神道亦自有神道也」一文，解釋所謂「隨神道」，論述上古日本的人們皆隨順神意而生活。[104] 宣長認為「本來在此天地之間，所有之事悉皆在神之御心中，凡此世界中之事，如春秋的季節交替、雨降風吹之類，又在國家和人發生的吉凶萬事，皆悉神之御所為也」。[105] 亦即所有自然世界的動靜和人的作為、行動其實都受「神」（かみ）的操弄。在其解釋架構中，包括人之所以為惡，發生凶事，乃至善人有惡報、惡人有善報，也都是因「禍津日神」這位神所為。宣長正是以「禍津日神」的功能來解釋人之所以為惡的難題，並以之批判「天命之說」。[106]

所以，在本居宣長的構想中，人活在世上只要順隨神意而活即可，然事實上其構想是十分日本中心的思惟。因為在其解釋架構中，「此道」（隨神之道）非「天地自然之道」，也非「人為之道」（即非「聖人之道」），而是據「可畏的高御產巢日神之御靈」，「始於神祖伊邪那岐大神和伊邪那美大神」，並「由天照大御神所接受、傳承之道，故以此稱之為神之道」。[107] 人之生活中所必須順隨的諸神，其實主要是天皇和古代日本氏族的祖先神、乃至其他相關的天地諸神。故宣長說：「皇國之神道是，皇祖神所始賜、所持之道。」[108] 據之，如前所述，宣長批評儒者取中國典籍中之「聖人設神道」來理解、命名此方之「道」是錯的。[109]

---

[103] 本居宣長，《古事記傳》第 3 卷，頁 126。

[104] 本居宣長，《直毘靈》，頁 50。

[105] 本居宣長，《直毘靈》，頁 54。

[106] 本居宣長，《直毘靈》，頁 55。

[107] 本居宣長，《直毘靈》，頁 57。

[108] 本居宣長，《直毘靈》，頁 58。

[109] 本居宣長，《直毘靈》，頁 57-58。

所以，上古日本所擁有的是「皇國之神道」，而非源於中國「聖人之道」中之「神道」。在上古日本，世界上所有的生物，連鳥、蟲等的作為都是依賴「產巢日神」之靈力。其中，人類也是特別優秀之物，故自然知其所當知，行之所當行，「仁義、禮讓、孝悌、忠信」之類不用教，自然就知之行之。然諸如同姓結婚禁忌在中國也是周代以後才有，在「皇國之古」，只有在同母兄弟姊妹間有結婚禁忌，異母兄弟姊妹間則無。宣長認為這才是「神祖所定真道」。[110]

又，在「いにしへの大御代」中，在下者也都以「天皇之大御心」為心，一致侍奉天皇，毫無私心。宣長說：「如天皇拜祭大御皇祖神，諸臣下（『臣連八十伴緒』）乃至天下百姓常祭祀各自的祖神，又如天皇為朝廷為天下而祭祀諸天神地方神，在下者遇事為求福則祈求善神，希求逃禍則當祭祀惡神使之緩和。又若身有罪穢（ツミケガレ）則必須祓清。」[111] 也就是說，在上古日本，不僅有許多人是當需畏敬的神，上自天皇下至一般百姓皆過著祭神，順隨神意的生活。

但是在本居宣長的歷史認知中，從聖德太子攝政開始，乃至大化革新後，孝德天皇遷都到難波長柄宮，及之後的「淡海大津宮」時代（即天智天皇統治的時代），日本已大量學習隋唐中國的制度與漢字文化，深受「漢意」影響、汙染，以致棄置「皇國神道」，開始以「聖人之道」為基準來治理國家。[112] 有趣的是，宣長對日本受「漢意」汙染的詮釋，正好對應於春台《辯道書》中討論的「聖人之道」如何普及日本的過程。又，相對於春台主要據《日本書紀》，以「漢」（儒家道德、漢語漢字）為基準想像、書寫日本上古史；宣長則主要據《古事記》，以「和」（日語）為基準為之。

這裏有另一個重要問題是，本居宣長也依中國之封建和郡縣制度來理解日本史，認為上古日本的國造制實類似封建制度。[113] 故以中國制度標準來說，他對日本歷史理解是**封建→郡縣→封建**這種三分法；相對之，太宰春台的則是**郡縣→封建**，[114] 在郡縣之前則理解為無「道」的洪荒時代。不過，既然這是中國標

---

[110] 本居宣長，《直毘靈》，頁 59-60。

[111] 本居宣長，《直毘靈》，頁 61。

[112] 本居宣長，《直毘靈》，頁 53。

[113] 本居宣長說：「古國造は、世々傳て其國を治めたり、漢國の古の、封建の制と云も、此に似たり。然るに孝德天皇の御世より、彼國の郡縣と云をまねびて……」（《古事記傳》第 7 卷，頁 338）。

[114] 前田勉，《江戸後期の思想空間》（東京：ぺりかん社，2009），頁 128-162。

準，宣長及其他的國學者自然也不願意以之來論述日本歷史，然宣長這種三分法也啟發了後來的儒者。[115] 不管如何，宣長書中所展開的「神道」和上古日本史解釋等，又遭到另一不同世代的徂徠學派學者市川鶴鳴的批評。

五・市川鶴鳴對日本上古史的想像與書寫

市川鶴鳴約在安永九年（1780）寫出《末賀能比禮》。[116] 他曾師事於徂徠學派學者大內熊耳（1697-1776），任高崎藩書記，後遊學於京都、江戶，再到南信濃的飯田藩，最後於安永二年（1773）左右落腳於名古屋，主要從事醫生工作，但也寫書，與名古屋等地的儒者交遊。之後，市川鶴鳴又到薩摩藩任職，後又遊學京都、大阪，最後再回到高崎藩擔任藩儒。[117]

（一）市川鶴鳴與徂徠學派

市川鶴鳴因其與大內熊耳的關係，一般被認為屬徂徠學派，然其思想與徂徠學派到底有何異同，實未有論文仔細檢證。以下以《造士編》為主，論述此一問題。

首先，市川鶴鳴在〈物徂徠畫像贊〉中說：

> 惟先生之說道如受業於孔門，考信六藝不惑於岐，正名乎物，求事與辭，自文學以至於衆技，使之躍然復古，德化偉矣。魯陽回日，先生新天地，其可不謂太平人瑞乎。[118]

他十分理解徂徠「求事與辭」以「復古」的古文辭學主張，並稱贊其「魯陽回日」之功。即正面認可徂徠對宋學的批判，及其創出徂徠學的功勞。

---

[115] 前田勉，《江戸後期の思想空間》，頁 128-162。

[116] 本書在名古屋的出版社永樂屋東四郎出版時的書名為《末賀能比連》，然本居宣長抄寫的該書稿本題名為《末賀能比禮》，該稿本現附錄在《本居宣長全集》第 8 卷（東京：筑摩書房，1972），本文所利用的即此一版本。

[117] 關於市川鶴鳴的生平，參閱小笠原春夫，〈市川匡に就て〉，氏著，《国儒論争の研究》，頁 164-187。

[118] 市川鶴鳴，〈物徂徠畫像贊〉，氏著，《鶴鳴集》（1780 年自筆稿本，東京：國立國會圖書館藏）。

《造士編》並未出版刊行，其著作序文寫於天明四年（1784），晚於後述的《末賀能比禮》。但在該書中，市川鶴鳴仔細且清楚提出其經學和政治主張。對該書和其他經學著作的分析有待另稿為之，以下僅就其道論，簡述其與徂徠學間的關聯。首先，鶴鳴將「先儒之說」分為「漢至唐一派」、「宋至清一派」、「伊藤仁齋之說一派」、「荻生徂徠之說一派」等四種。其中「宋至清一派」主要指「宋儒之說」，他主張學館的教育當四派皆參考，不可偏於一種，但特別批判獨尊理學，認為那會導致「聖人之道也變得狹小」（聖人ノ道モ狹小ニナリ）。[119] 這一看法應源於徂徠在《辨道》中強調「聖人之道含容廣大」、「聖人立其大者，而小者自至焉」，批判理學者乃「迫切之見，皆其所識小故也」。[120]

實際上在該書中，鶴鳴也與徂徠一樣批判「宋儒ノ說」。例如他說：

> 程朱性理學大意乃此心當如明鏡止水，以與那陰陽流行之理不相離般修練為始，豁然貫通為終。……觀世之理學者，積靜坐持敬之功，窮性命之理之人若有若無。故其講釋也大都是虛妄之空談。[121]

這一鶴鳴之論應是在徂徠對於理學，及理學家講課的批判基礎上展開的，可謂徂徠學派的共同主張。

更重要的是，他對於「聖人之道」的理解也大抵據徂徠之論。鶴鳴說：

> 孟子曰：「仁，人也。合而言之，道也。」仁乃云相愛相養相助相成之德，仁乃人稟賦固有之德，故云「仁，人也」。……施行仁德於事物之上，安治天下國家，為學以獲得知識、能力，合仁與人二者云時，即云聖人之道之意也。……治國家之人只要行聖人法制，則必顯仁心仁聞之實功。[122]

---

[119] 市川鶴鳴，《造士編》（1784年寫本，東京：國立國會圖書館藏），〈學則第三〉。

[120] 荻生徂徠，《辨道》（收入《日本思想大系 36：荻生徂徠》，東京：岩波書店，1973），頁 204。

[121] 原文為：「程朱性理學ノ大意ハ、此心ヲ明鏡止水ノ如クシナシテ、カノ陰陽流行ノ理ト相離サルヤウニ修煉スルヲ始トシ、豁然貫通ヲ終リトス。……世ノ理學者ヲ觀ルニ、靜座持敬ノ功積テ、性命ノ理ヲ窮タル人ハ有ガ如ク無ガ如シ。故ニ其講釋モ大方ハ、虛妄ノ空談多シトソ」（《造士編》，〈學則第三〉）。

[122] 原文為：「孟子ニ『仁人也。合而言之道也』トイヘリ。仁トハ相愛シ相養相助ケ相成ノ德ヲ云、仁ハ人ノ稟賦固有ノ德ナル故ニ、仁ハ人也ト云。……サテ物々事々ノ上ニカケテ、仁德ヲ施シ行ヒ、天下國家ヲ安ク治ルヿハ、學問シテ得知リ得能スル所ナレハ、仁ト人トノニツヲ合テ云フトキハ即チ聖人ノ道ナリト云意ナリ。……國家ヲ治ル人モ聖人ノ法制ヲサエ行玉ハ、必仁心仁聞ノ實功顕ルヘシ」（《造士編》，〈論道第一〉）。

> 若欲施行聖人之政，有仁心仁聞之實功，即應舉賢才而用之。若欲舉賢才而用之，則應於國中造出賢才。造賢才謂造士之法。舉用賢才謂舉業之法。[123]

上述這兩段話不外乎表述徂徠強調「聖人之道」重視「仁」「智」二德的思想。第一段應源於「故君子之道，唯仁為大焉。且也相親相愛相生相成相輔相養相匡相救者，人性為然。故孟子曰：『仁也者仁也，合而言之道也』」。[124] 第二段則應源於「且先王之道，為安民設，則宜若莫大於安民者，而知人先之。孔子稱智仁，亦智先於仁。是無他，安民之道非知人則不能行故也」。[125] 只是相對於徂徠將「仁」理解為君子方有之「德」（政治能力），鶴鳴則偏向將「仁」理解為人人皆有的德性。其次，徂徠以「智」為「仁」的前提，其所謂的「智之大者」即是「知人」「知仁賢」，意指舉用賢才。[126] 鶴鳴同樣以「知人」為行「仁」的前提。他在徂徠之「知人」論基礎上，展開本書《造士編》的核心主張，即「聖人之道」以「仁」為本，要有「仁心仁聞之實功」必須「舉用賢才」，要「舉用賢才」則必須在國中造之，故在此書論「造士之法」。只是，他在論造士之法時，將人分為「上品」「中品」和「下品」，更言聖人厭惡下品之人。[127] 這實偏離了徂徠強調「聖人之道」重視寬容及養德成材等的思想。

接下來，我們必須討論的是，與其日本上古史論述相關的鬼神論問題。在此書，市川鶴鳴說：「聖人之道乃為治天下國家而設之道也」，故「深知鬼神之理，畏敬天地也」。[128] 這一論述其實也是在表述徂徠所謂的「先王之道，安天下之道也」、[129]「先王之道，莫不本諸敬天、敬鬼神者焉」[130] 這些思想。只是市川鶴鳴有其獨特的理解。按市川鶴鳴在《造士編》〈論道第一〉的解釋，鬼神本充滿天地間，聖人所畏敬的「天地」（天）是「鬼神之至尊者」，而聖人則是因其制作「聖人之道」的功德，在活著時就是備受尊重的「至尊鬼神」。他將活著

---

[123] 原文為：「聖人ノ政ヲ施シテ、仁心仁聞ノ實功アランヿヲ欲セハ賢才ヲ擧ケ用ヒ玉フヘシ。賢才ヲ擧ケ用ヒント欲セハ、國中ニテ賢才ヲ造リ出シ玉フヘシ。賢才ヲ造リ出スヲ造士ノ法ト云。賢才ヲ擧用ルヲ擧業ノ法ト云」（《造士編》，〈論道第一〉）。

[124] 荻生徂徠，《辨道》，頁 202。

[125] 荻生徂徠，《辨名》，頁 215。

[126] 荻生徂徠，《辨名》，頁 215。

[127] 市川鶴鳴，《造士編》，〈造士第二〉。

[128] 市川鶴鳴，《造士編》，〈論道第一〉。

[129] 荻生徂徠，《辨道》，頁 200。

[130] 荻生徂徠，《辨道》，頁 206。

的「聖人」視為「鬼神」的這一看法不同於徂徠，或是受前述日語「かみ」概念乃至國學思想的影響。不管如何，鶴鳴特別重視「鬼神」這個概念。在他的《造士編》展開的理論架構中，天地、有生命狀態時的聖人都被理解為某種「鬼神」、或說分享著某種「鬼神」的狀態。即他將「天」、「鬼神」乃至「聖人」混同在一起。

重要的是，其據《尚書》〈洪範〉，說：「人君當知自己即鬼神，行仁政。故彼鬼神充滿天地之間，現於眼前，觀人君盡仁心、行仁政，必降福也。此謂感應之理。」[131] 在此文，他應是據《尚書》〈洪範〉「嚮用五福，威用六極」之說。對之，孔穎達（574-648）釋曰：「天監在下，善惡必報，休咎驗於時氣，禍福加於人身，故五福六極為九也。」[132] 市川鶴鳴據此種天人感應、善惡必報的福德一致思想展開其論述。但是，鶴鳴似乎不太區別「天」與「鬼神」的差異，且將「鬼神」理解為「無惡心」之道德性存在，具有給人帶來福禍的能力。故他認為人君當致力於其「治國」之「天職」，而人臣也當盡輔佐人君之「天職」，無私心地舉薦人才，以獲「鬼神」之賜福。反之將遇到「惡事、災難」。[133]

上述市川鶴鳴所謂的「鬼神」與「天」聯結在一起理解，指涉某種能賜福和降災的外在依據、來源，但又強調其道德性，並從感應之理來理解古代中國「聖人之道」中「鬼神」的重要性。鶴鳴相信「鬼神」的存在及其政治作用，同時也批判「宋儒」等強調天地無心、無鬼神之論。在他看來，若不信「鬼神」，則「陰德陽報會成為偽言，遂使天地崩、人道絶」。就此意義來說，他認為「道之根本是鬼神也」。[134]《淮南子》〈人間訓〉中有：「夫有陰德者必有陽報」，市川鶴鳴所謂「陰德陽報」應出於此。[135]

我們知道「性」與「命」（「天命」）等概念與「天」的問題緊密聯結，性命觀等是儒學中的重要問題。[136] 按近代日本學者森三樹三郎之論：最早的《詩經》《書經》時代，出現了要求福德一致的福善禍淫思想，之後孔子、孟子則意

---

[131] 市川鶴鳴，《造士編》，〈論道第一〉。

[132]《尚書》（收入清・阮元校勘，《宋本十三經注疏附校勘記》第 1 冊，臺北：藝文印書館，1997），頁 168-169。

[133] 市川鶴鳴，《造士編》，〈論道第一〉。

[134] 市川鶴鳴，《造士編》，〈論道第一〉。

[135] 張雙棣點校，《淮南子校釋》（北京：北京大學出版社，1997），頁 1856。

[136] 不只宋學，徂徠的《辨名》等著作，戴震的《孟子字義疏證》、阮元《性命古訓》乃至傅斯年《性命古訓辨證》等名著皆討論此一問題。

識著福善的不一致性，專心往內追求道德的完成，將外在事業的成敗歸因於「命」。但漢代以後，福善禍淫思想又回歸，與天人感應等天人相關的觀點結合，從而也有王充在《論衡》的批判。[137] 按此古代中國性命觀的論述來說，我們可知市川鶴鳴應大幅依據《書經》和中國漢代文獻出現的福德一致思想，或傅斯年所說的「命正論」[138] 立場來理解「天」、「鬼神」及其功用。

在這裏重要的是，雖徂徠、春台和鶴鳴皆講敬天、敬鬼神，並皆將「鬼神」與「天」聯結來理解，然相較於徂徠、春台傾向於讓「天」保持超越性存在的意義，並從與「天」配祀的角度提高「鬼神」意義，將「敬鬼神」理解為聖人之政治謀略、技術；鶴鳴則傾向於回歸到更素樸的觀點，從「陰德陽報」這種強調善惡必報、天人感應的福德一致觀點來理解之。而且，徂徠與春台雖皆批判宋學以「理」釋「天」，然在其思想中，「天」依然具超越性意義。相較之，在市川鶴鳴的思想中，「天」的超越性似已大幅減損乃至喪失，成為與「鬼神」混同的意義存在。就此意義而言，市川鶴鳴的思想可謂一種庸俗化的徂徠學理解版本。進而，他從這一角度來批評本居宣長之說。

（二）中國上古史：「聖人之道」的形成

《直毘靈》在正式出版前有諸種稿本，[139] 市川鶴鳴應是居住在名古屋時，透過田中道麻呂（1724-1784）的交友關係，得知本居宣長的著作《古事記傳》，並閱讀《直毘靈》的稿本（即《古事記傳》自筆再稿本中之《道云事之論》）後，寫下《末賀能比禮》。[140] 在田中道麻呂寫給本居宣長的信中，提及市川鶴鳴對於宣長所寫的「ギョジウガイゲン」（《馭戎慨言》）和《古事記傳》十分贊賞，對於江戸幕府畏敬朝鮮、「から國」（中國）之心不以為然；但他並不認同

---

[137] 森三樹三郎，《上古より漢代に至る生命観の展開：人性論と運命観の歴史》（東京：創文社，1971），頁 317-334。

[138] 傅斯年，《性命古訓辨證》（收入《傅斯年全集》第 2 冊，臺北：聯經出版公司，1980），頁 305。

[139] 在《古事記傳》中收錄的《直毘靈》這個版本之前，現存有三種本居宣長的自筆稿本。一是收在《古事記雜考》中之《道テフ物ノ論》，二是收在《古事記傳》自筆稿本的《道云事之論》，三是《直靈》（內題「なほびの御たま」）單行本。參閱大久保正，〈解題〉，《本居宣長全集》第 8 卷（東京：筑摩書房，1972），頁 18。

[140] 大久保正，〈解題〉，頁 21-22；小笠原春夫，〈市川匡に就て〉，氏著，《国儒論争の研究》，頁 174。

本居宣長所寫的「道の論」，故提筆寫下「マガノヒレ」（《末賀能比禮》）。[141] 可見市川鶴鳴在某種程度上認同本居宣長的日本中心世界觀，但他對於宣長的「聖人」、「聖人之道」等的理解無法認同。

首先，市川鶴鳴反對宣長將中國古代「聖人」理解為奪人國家的「惡人」。在他的理解中，「聖人也是人，但其有更勝千萬人之處，千萬人仰之如天，親之如地，……其所勝之處，乃制作天下萬國皆悉得以平治之道之德」。[142] 並且，形容聖人是在「洪荒之世」建立區別君臣之道和創建治世之業者。[143] 因此，「制作此道的聖人，其德等同天地之故，後代聖人將前代聖人配祀天帝（アマツガミ）」。[144] 鶴鳴在這裏解釋的是，前述徂徠所主張的，聖人因其功德而配祀於「天」之論。然他將「天」直接翻譯為「天帝」（アマツガミ），混同了「天」與「帝」、「神」（かみ），甚至「聖人」，故他說：「仁育萬國的天帝乃聖人之御魂也。」（萬ノ國ヲ仁ム天帝ハ、聖人ノ御魂ナリ）[145]

其次，在其論述，聖人也是得天命者。在市川鶴鳴論及本居宣長對天命的理解時，認為其論是種「無鬼神的枉言」。[146] 這是非常有意思的批評。這應是他從與「天」之關聯來理解「鬼神」，強調其道德性與普遍性，並堅信福德一致的可能性。故在他看來，惡人就算一時得福，終會招致更大的禍。[147] 採「命正論」立場的市川鶴鳴混同了「天」與「鬼神」間的異同，從「鬼神之心」與人的感應來理解「天命」，並把得「天命」的聖人理解為以其「仁心」與「鬼神之心」感應之人。不僅如此，他似乎將「天」、「鬼神」、「聖人」，乃至國學者所說的「神」（かみ）皆混在一起理解。

這裏重要的是，他除了從「陰德陽報」這種素樸的思想來理解徂徠學之外，其儒學思想似乎也將國學思想融合、混雜於其中，以致將徂徠思想更加在地化、庸俗化，使「天」失去了超越性意義，及徂徠那般對「聖人之道」之政治技術性的理解，與君子成德俟命的態度。這或可說是徂徠學在江戶後期的一種發展。然

---

[141] 田中道麻呂寫給本居宣長的書信，見本居清造編，《本居宣長稿本全集》第 1 輯（1922 年寫本，東京：國立國會圖書館藏），頁 746-747。

[142] 市川鶴鳴，《末賀能比禮》，頁 184。原日文，引文為筆者譯文，以下同。

[143] 市川鶴鳴，《末賀能比禮》，頁 185。

[144] 市川鶴鳴，《末賀能比禮》，頁 194。

[145] 市川鶴鳴，《末賀能比禮》，頁 194。

[146] 市川鶴鳴，《末賀能比禮》，頁 188-189。

[147] 市川鶴鳴，《末賀能比禮》，頁 190。

其論並不易懂。本居宣長在後來為反駁其論而寫的《葛花》（くずばな）一書中，也說該論實難以理解。[148] 不管如何，在此種看法中，不信「天命」的宣長之言就成了「無鬼神的枉言」。也就是說，在他看來，本居宣長論述中的「かみ」，與漢文脈思想中構成福德一致思想源流的「天」（「鬼神」）喪失了聯結。從另一角度說，這自然也是本居宣長在其方法論中，區別「和」與「漢」，並試圖排除「漢意」的結果。

其次，對於「聖人之道」，市川鶴鳴說：

> 洪荒之世人同鳥獸，聖人相繼而生，立君臣父子夫婦兄弟長幼之別，是云人倫之教。區別位階為天子、諸侯、大夫、士、庶五等，庶人中區別職等為農工商，士大夫之上以禮修身，庶民守法樂生。命名鳥獸魚蟲草木金石之類為天物，立之為養用之制。立享祭祀天神地祇人鬼之禮，因神人共好歌舞之故，考中和之聲作樂。右之人倫之教，禮樂法制總稱為聖人之道也。[149]

市川鶴鳴將「人倫之教」和「禮樂法制」理解為「聖人之道」。這大抵是徂徠學派的理解方式，只是他在此處更具體說明位階的差等秩序，強調士大夫與庶民之別，即從封建政治秩序的形成來理解「聖人之道」的創建意義。另外，他說：「陰陽乾坤五行，雖是聖人以己智，設之名目，此乃創作之物，不該云其劣於自然之道」，他將陰陽五行等理解為比喻「天地之道」的「假之名」，即強調其作為認識天地自然的媒介知識架構之意義。[150] 這一點是徂徠學不同於理學之處。[151] 鶴鳴顯然繼承了徂徠學這一理論視角，並據之展開其對宋明理學的批判，及日本上古史論述。

（三）日本上古史：「聖人之道」的傳入和展開

如上所述，市川鶴鳴明顯具有與徂徠學派「聖人之道」論的相關知識。在《末賀能比禮》最後一段，他說：

---

[148] 本居宣長，《くず花》（收入《本居宣長全集》第 8 卷，東京：筑摩書房，1972），頁 141。

[149] 市川鶴鳴，《末賀能比禮》，頁 186-187。

[150] 市川鶴鳴，《末賀能比禮》，頁 194。

[151] 藍弘岳，《漢文圏における荻生徂徠》，頁 21-25。

> 其上代帝王之名天皇氏、地皇氏、人皇氏等，雖諸書多見，無文字之世之事，無正確證據。伏義作八卦乃文字之祖，又包盡萬理也。黃帝時本八卦而選出文字，又治世之道至堯舜備，此事詳見書經。然伏義之前誠洪荒之世也。類比於日本（「御國」）上代鵜葺草葺不合命之前。伏義至黃帝之事，則在今世八卦之外，其世之書不傳，無由詳知，當類比於神武之後未有文字之世。黃帝之後即類比於應神之後。學者當理解此區別。[152]

從這段文字可知，市川鶴鳴據《書經》記載之事來理解中國古史，主要從文字之源流八卦的制作、文字的有無及「治世之道」整備與否來區別之。在其理解中，伏羲之前是洪荒之世，伏羲至黃帝雖非洪荒然未有文字，黃帝之後則是有文字之世，堯舜之後「治世之道」已整備。

其次，我們可知市川鶴鳴如徂徠、春台一樣，從「和」與「漢」對比的角度來理解中國與日本的歷史。但不同於徂徠、春台，鶴鳴將伏羲對比於神武天皇，並以文字的有無為基準，將黃帝之後類比於應神天皇之後。市川鶴鳴顯然以比較彈性的方式，以文字的有無為基準，將應神天皇以後的日本上古史對應更古老的中國上古史方式來理解。因此，在《末賀能比禮》中，文字被認為是在「應神天皇之世」，由「異國」傳來的，在此之前無文字，其事只能言傳。在他看來，《古事記》〈神代卷〉中所記述之事十分可疑。他認為在天照大神出生之前，已有「草木」、「衣服、矛、劍、船、宮殿」等自然和人類文明事物。[153]

有趣的是，市川鶴鳴指出：「神代之卷大旨乃以御國為根本，萬國為末枝，此大旨乃當時天皇謀慮令之成之者也。」[154] 他認為《古事記》中這種日本中心的思惟是當時天皇的深謀遠慮，且是這三百年（從應神天皇至天武天皇）間日本已習得「聖人之道」的珍貴證明。在他看來，本居宣長對〈神代卷〉將「御國」（「皇國」、日本）置於天地之外的解釋，是有問題的理解方式。他認為理解日本上古史的前提是，要承認日本位於天地之中，及認知到在應神天皇之後，文字乃至「聖人之道」才傳來日本。[155]

---

[152] 市川鶴鳴，《末賀能比禮》，頁 200。

[153] 市川鶴鳴，《末賀能比禮》，頁 184。這一理解似乎與徂徠的神代論有所關聯。如前述，徂徠在《忍尊帖》中已說過「神代已有弓、矢、矛、劍、鏡、璽、農穡、機杼、田獵等之事」，而鶴鳴著有《南留別志拾遺》（寫於安永五年，1776 年），或也讀過《忍尊帖》。

[154] 市川鶴鳴，《末賀能比禮》，頁 184。

[155] 市川鶴鳴，《末賀能比禮》，頁 184。

因此，鶴鳴批評上古日本「雖無道之事，然有道」的宣長之主張為「偽言」。他舉神武東征、熊襲叛亂、東國之亂和三韓征伐等古史記載之事，批評宣長所謂在「聖人之道」未傳入前日本穩定安治的說法。相對之，他認為上古日本實處在諸國相互兼併狀態中，天照大神之子孫所統治的「豐葦原中國」其實也是後來律令制國家統治範圍的一半左右而已。而且，他認為「御國上代」也應如蝦夷般處於禮義不正的狀態，但後來「聖人之道」傳來，從應神天皇至現今的德川家主政之世，不管是皇家或武家皆用「聖人之道」，且因之日本的領土才擴張的。[156] 也就是說，古代日本天皇政權實因「聖人之道」之助，才能文明化乃至擴張其領土。因此，在市川鶴鳴看來，對於「聖人之道」和「漢意」的批評，其實也是對使用「聖人之道」的古代天皇之批評。[157]

其次，市川鶴鳴對於本居宣長的另一重要批評是，宣長強調古代日本人依其「真心」而活，並對天皇有絕對信仰之論。對之，鶴鳴舉須佐之男命令八岐大蛇飲酒殺之等例，說明古代日本人其實也有許多謀略，並批判不論君之善惡，只是一味畏敬之做法是「妾婦之道」。所以，他批判不論善惡，只因當時的天皇被稱為「神」而畏敬之的說法。[158] 在鶴鳴看來，若按宣長的理解，則「神代之卷」所載的諸天神只是日本的神（「御國之神」），「高天原」也只是日本（「御國」）之天（ソラ），這是將日本置於天地之外的見解。換言之，那是與儒家文獻中之「天」無聯結的存在，從而形成一種封閉、獨立於其他世界且日本中心的世界觀。從鶴鳴的立場說，「神代之神實是人」，其所傳之事如同「聖人之道」所教的，也是運用人智所做之事。[159] 與皇室祖先相關的「神代之神」其實如同聖人，乃依其「仁」用其「智」制作制度、開創日本文明者。

如上，市川鶴鳴在徂徠思想啟發下來理解「神代之神」的功德，進而從「聖人之道」，及與「天」聯結的「鬼神」之普世性和道德性，乃至素樸的福德一致論觀點，批判本居宣長對於「聖人」「天命」等的看法，進而批判其日本上古史觀。後來，本居宣長寫下《葛花》一書回應其批評。在宣長看來，此種書籍之所以問世，乃因「天下學者飲千有餘年之漢籍毒酒，耽溺於其文辭之甘美，人人皆

---

[156] 市川鶴鳴，《末賀能比禮》，頁 184-187。

[157] 市川鶴鳴，《末賀能比禮》，頁 190。

[158] 市川鶴鳴，《末賀能比禮》，頁 191。

[159] 市川鶴鳴，《末賀能比禮》，頁 191-194。

醉亂而不自知」的結果，故他要製作葛花讓大家飲用，以喚醒日本人。[160] 宣長在該書中，對於市川鶴鳴的主張，以條列的方式，一條一條摘出，並寫下批評意見。對於本文關心的日本上古史觀問題，該書之論並無重大的差異。只是宣長不斷強調「文字」雖「不朽之物」，然「無文字之世」有「無文字之世的心」以「言」傳。在宣長看來，以「言」傳述的方式與效用不一定劣於文字，故不可以有文字之世之心理解無文字之世之心，更何況「皇國」乃「言靈相助之國」，其「言語之妙實優於萬國」。[161] 宣長一方面強調日本語言的優越性，一方面提醒市川鶴鳴不要以有文字之社會的思惟去理解無文字社會的思惟。其思想明顯混雜著文化相對主義和日本中心優越主義。

總之，本居宣長以「皇國」為中心理解世界秩序，視「皇國」之「神」為世界源流與創始者，主張應以「和」（和語、神道）為基準理解日本上古史，並以為「漢」（聖人所創造的漢字、儒教文明，即「聖人之道」）為外來汙染者，乃至「毒藥」。[162] 儘管市川鶴鳴試圖以「漢」、「聖人之道」為基準批評其說，然其對「天」、「聖人之道」、「天命」等的理解，比起徂徠、春台其實都更加混雜、庸俗化，其思想中的「天」已與「鬼神」（かみ）同化。正是面對此種庸俗化的徂徠學的批評，宣長以一種譬喻的說法反駁：就算是矮人，只要站在「皇神之道」這座高山之顛，不管面對多高之人，皆可俯視之！[163] 在宣長的《古事記傳》之後，其路數成為日本上古史研究的主流。但是，以「漢」為基準的研究並沒有消失。龜井昭陽的《蒙史》就是這種研究路數的代表作。

六・龜井昭陽對日本上古史的想像與書寫

（一）龜井昭陽與徂徠學派

龜井家從龜井昭陽之祖父龜井聽因（1703-1780）開始接觸徂徠學，聽因在福岡從事醫業，與徂徠學派周邊的著作文人、禪僧釋大潮（1676-1768）交往，使其子龜井南冥（1743-1814）入其門，後以儒醫身分仕於黑田藩，後並為甘棠館祭

---

[160] 本居宣長，《くず花》，頁 123。

[161] 本居宣長，《くず花》，頁 125。

[162] 本居宣長，《くず花》，頁 147。

[163] 本居宣長，《くず花》，頁 167。

酒。龜井昭陽後來繼承龜井家家督身分，發揚家學，風靡鎮西文壇。[164] 龜井南冥在其文稿中提及家父之言，說：「自有徂徠氏儒術復古，……儒術復古，而三代之治可致」，並認為因天之寵靈，雖晚生於徂徠，然可「聞餘論」。[165] 如上，聽因與南冥誠是徂徠學擁護者。昭陽受南冥教導，更比其父致力於徂徠學派相關學術的研究，從《蕿文談》《蕿文絮談》、《蘐門寱言五子文評》、《徂徠集考證》、《徂徠集集註》和《讀辨道》這些龜井昭陽論評荻生徂徠及其弟子們的漢詩文和儒學著作即可知。

龜井昭陽何以擁護徂徠學？他在《讀辨道》中主張「乾隆亦不忘宋儒之恩也」，然後解釋道：「宋元學士大夫知徇國而死，而不知好謀而成，豈非為性理之桎梏人物，而活動之用微乎。不然，芒芒禹域鞠為胡虜，削天下之人頭而鬣辮之。莫之敢逆，不亦大哀乎。……萬一有事，顓守朱子之學者，國其不競矣乎」，更直言他自己「崇物子優於朱子」。[166] 亦即重視制度、謀略、實用政治技術的徂徠儒學體系乃其所看重之處，然他也批評「其言多害，其人多暴」故他才寫《讀辨道》，指引讀者理解徂徠之學。[167]

關於龜井昭陽與徂徠學，阿部隆一也指出：「昭陽將徂徠學派所提示的研究方法實際地運用在文獻學上，其關於古言、古文法、古字之深蘊與其無與倫比的敏銳深博的讀書力相互作用，使其縱橫先秦古書，融貫參校對比明古義，開古典解釋法之一新機軸，在考證注釋方面留下許多富有先人未言之創見的業績。」[168] 如阿部隆一所言，龜井昭陽正是從徂徠之古文辭學觀點來寫《蒙史》。

（二）日本上古史的想像與書寫：《蒙史》

龜井昭陽在評荻生徂徠〈舊事本紀解序〉時，說：

> 「天祖祖天，政祭祭政，神物之與官物也無別，神乎人乎，民至於今疑之，

---

[164] 阿部隆一，〈龜井南冥昭陽著作書誌〉，《斯道文庫論集》第 16 輯（東京：慶應義塾大學附屬研究所斯道文庫，1979），頁 4-5。

[165] 龜井南冥，〈恭壽家君千秋翁七十華誕叙〉，氏著，《南冥癸己稿》（內題《癸己南冥稿上》；手寫稿本，東京：慶應義塾大學斯道文庫藏），無頁碼。標點符號為筆者所加，以下同。

[166] 龜井昭陽，《讀辨道》（收入廣瀨正雄編，《亀井南冥昭陽全集》第 6 卷，福岡：葦書房，1979），頁 185。

[167] 龜井昭陽，《讀辨道》，頁 185。

[168] 阿部隆一，〈龜井南冥昭陽著作書誌〉，頁 5。

> 而民至於今信之」。唯是六言至精至衷千鍊不消。雖曰為　日域加光可矣。非聖人其孰能與于斯乎……宋不徵，周礼獨傳，虞夏與商亦不可知，則未易斷東方之道果與堯舜禹湯同揆乎否也。[169]

在此文中，我們可明顯看出昭陽雖認為因文獻不足，故「未易斷東方之道果與堯舜禹湯同揆乎否也」，然他其實傾向於認同徂徠所謂上古日本「天祖祖天，政祭祭政」的「東方之道」應類同於夏商的「聖人之道」。在別處，他直言：「七聖之作神道設教正與　本邦之道相表裏」，[170] 徂徠所謂的「天祖祖天」就是前述以祖先鬼神配祀「天」的一種表述方式。昭陽基本上理解並認同徂徠在這一方面的思想。

而且，龜井昭陽也是在江戶後期，具體實踐徂徠學派的日本古史想像與書寫之人。他著有以漢文書寫的《蒙史》一書，然未寫完也未正式出版。在今日日本的歷史學界，該書已幾乎被遺忘。其實此書在江戶後期，對其他儒者來說已相當不易閱讀，少數讀過該書的賴山陽（1781-1832）認為其書恐無法傳世。[171] 不過，筆者以為從江戶漢學（特別是徂徠學派）的日本古史書寫角度來說，此書有其意義與價值。以下先說明本書篇章結構。

《蒙史》在江戶時代未正式出版過，目前所見皆寫本。另有《蒙史》相關書籍，包括記述、論評《日本書紀》神代卷的《神經蒙志》，及批判本居宣長古史研究的《蒙問》。在筆者所見的國會圖書館收藏的明治年間寫本、慶應義塾大學斯道文庫收藏的文政年間寫本，及《亀井南冥昭陽全集》第 6 卷所收寫本中，皆包括《神經蒙志》和《蒙問》，置於《蒙史》卷一之前。[172] 故這兩書應可視為《蒙史》一部分。從《蒙史》卷一至卷六（包括第一代神武天皇至第三十代敏達天皇）稱《蒙史　上篇》。《神經蒙志》、《蒙問》、《蒙史　上篇》應從文化

---

[169] 龜井昭陽，〈評〈舊事本紀解序〉〉，氏著，《蕿文談》（手寫稿本，東京：慶應義塾大學斯道文庫藏），卷 1，無頁碼。

[170] 龜井昭陽，〈齋宮略序〉，氏著，《詩文抄》（福岡縣文化會館龜井文書藏本，筆者參閱的是慶應義塾大學斯道文庫收藏的翻印本），無頁碼。

[171] 市島謙吉，《随筆頼山陽》（東京：早稻田大學出版部，1925），頁 389。

[172] 但在內閣文庫收藏的《蒙史》天保七年寫本中則無《蒙問》。又，關於《蒙史》《蒙問》諸版本問題，參閱阿部隆一，〈龜井南冥昭陽著作書誌〉，頁 52-56；井上忠，〈『蒙史』解說〉，廣瀨正雄編，《亀井南冥昭陽全集》第 6 卷（福岡：葦書房，1979），頁 5-7。以下為方便讀者查閱，文中引用《蒙史》，據《亀井南冥昭陽全集》第 6 卷所收版本。該書以《蒙問》、〈蒙史自序〉、〈蒙史上篇凡例〉、《神經蒙志》、《蒙史》的先後順序排列。

十年（1813）起筆，寫作至文政四年（1821），其後陸續有修正。[173] 又，文政四年開始，龜井昭陽又開始寫《蒙史　中篇》（卷七至卷十六，第三十一代用明天皇至第一百代後小松天皇），然昭陽本人應只寫到卷九（自第五十一代平城天皇到第五十五代文德天皇），其後為其子龜井暘州（1808-1876）續撰。[174]

以下筆者將主要針對龜井昭陽之著書目的，及其對本居宣長的批評進行討論。龜井昭陽在寫給賴山陽的信中說：

> 夫大日本史者，義公頎（傾—筆者按）海內之藏，集群儒纂成之，其取捨盡矣。而未盡者，非文字乎。……水府史局主實錄，不假采畫，……史者辭也。始于草創討論，終于修飾潤色，而後行之也必遠矣。實錄掩拙，不文質彬々，又必非君子之辭矣。[175]

在〈蒙史自序〉中，昭陽也說：「夫草創討論也者，前史及水府盡之矣。我今乃脩飾之，乃潤色之。約辭以達其意，主文以紀其實。」[176] 在他看來，關於日本古史，已有「前史」（即所謂的「六國史」），及水戶藩的《大日本史》等著作，然這些漢文書寫的日本史著作在修辭方面並不完善。因此，龜井昭陽書寫本書的理由是：「傷夫學生昧於　本邦靈聖之迹，又憎其以文法求國史，有所不辭。」[177] 對此，昭陽在《蒙史》中，主張：「文以尚書與詩為主，旁及易、三禮、左、國，而山海、汲塚、諸子史之文字文法古者，至于秦漢，亦擇而用之。」[178] 這明顯是徂徠學派重視古文辭學文學理念的史學、文獻學實踐。然也是因為如此，若非對古代中國經書和漢文修辭，及徂徠學派學術有深刻認同與相關知識，此書絕難理解。是以在當時，恐已難獲得同好贊賞，更遑論要將之付梓。

其次，龜井昭陽說：「近世有國學者，其上　國家，排諸儒，是也。不知而訕聖人，妄矣。小人不學者，繙帬其書，善其邇言易知，十家成言，以咻蒙學，我慎辨之。昭聖人所以祭於本邦。敢恭表古昔　皇王尊其道之為大盛德，以定蒙

---

[173] 阿部隆一，〈龜井南冥昭陽著作書誌〉，頁 52-54。

[174] 阿部隆一，〈龜井南冥昭陽著作書誌〉，頁 56。

[175] 龜井昭陽，〈與賴子成書〉，氏著，《龜元鳳稿文》（龜陽文庫藏本，筆者參閱的是慶應義塾大學斯道文庫收藏的翻印本），無頁碼。

[176] 龜井昭陽，〈蒙史自序〉，氏著，《蒙史》（收入廣瀨正雄編，《亀井南冥昭陽全集》第 6 卷，福岡：葦書房，1979），頁 19。

[177] 龜井昭陽，〈蒙史上篇凡例・纂述本志〉，氏著，《蒙史》，頁 19。

[178] 龜井昭陽，〈蒙史上篇凡例・文憲上古〉，氏著，《蒙史》，頁 20。

士心。」[179] 因此，除對既有漢文日本古史之著作不滿外，他也明顯意識著以本居宣長為代表的「國學者」的古史研究。因宣長訕笑聖人，故他要論證古代天皇其實尊崇古代中國「聖人之道」。

對於此點，龜井昭陽再申論之：

> 今之所謂國學者，以弒君訾湯武。是未知　天孫之邦為萬區無兩也耳。外國莫不代興。自軒轅以外無徵，亦以征伐王。桀紂時，湯武不作，則必有呂政王莽代焉。必有拓跋蒙古興焉。小人不知時，又不知國。何以知聖人之為文矣。祿父為逆，宋公作賓于周，位諸侯上，南面八百年，非天德，誰行是道？源平之亂，湯武而在服，　天叢雲豈潛乎海宮乎？　天皇豈授斧鉞于鎌府乎。……噫！湯武何訾？礼樂刑政，道德之盛，得其一端，亦足以輔世長民，國家豐厚。是謂王侯之師。此乃聖人也。[180]

其論明顯針對宣長以為「聖人」是「惡人」之論。龜井昭陽等儒者與國學者共有對日本「不代興」（即沒有發生朝代交替革命）的歷史特殊性有強烈的自覺和自豪感，然他反對宣長對聖人的批評和訕笑，認同湯武等聖人征伐與革命的正當性，乃是具「天德」者。可見他視「天」為一種超越性存在，認同以「天」為革命原因的思想。而且，他更認為源平之亂時，若有湯武這般聖人出現，日本歷史也將改寫，武家政權將難以崛起。

實際上，龜井昭陽認為古代天皇其實也是「聖人之道」的實踐者，或至少是尊信者。他明顯將上古日本對比於夏商時代，意圖將上古日本理解為如實行「聖人之道」的三代封建之世。諸如《日本書紀》記載：「辛酉年春正月庚辰朔，天皇卽帝位於橿原宮」的部分，龜井釋曰：「惟元祀，稱殷禮于橿原宮」，[181] 又《日本書紀》「二年春二月甲辰朔乙巳，天皇定功行賞。賜道臣，命宅地，居于築坂邑，以寵異之。亦使大來目居于畝傍山以西川邊之地，今號來目邑，此其緣也。以珍彥爲倭國造」的部分，龜井昭陽釋曰：**「帝叙功宗，頒土命德，建國造縣主，康道臣命，宅築坂。」**[182] 這明顯模仿《尚書》〈洛誥〉「周公曰：『王，肇稱殷禮，祀于新邑，咸秩無文。予齊百工，伻從王于周』，予惟曰：

---

[179] 龜井昭陽，〈蒙史上篇凡例・纂述本志〉，氏著，《蒙史》，頁 19-20。在〈與賴子成書〉（《龜元鳳稿文》）中，也有類似說法。

[180] 龜井昭陽，〈蒙史上篇凡例・末議〉，氏著，《蒙史》，頁 24。

[181] 龜井昭陽，〈神武天皇〉，氏著，《蒙史》卷 1，頁 39。

[182] 龜井昭陽，〈神武天皇〉，氏著，《蒙史》卷 1，頁 39。

『庶有事。』今王即命曰：『記功，宗以功作元祀。』」[183] 即他企圖以商周之事與辭來敘述神武天皇之史事。其子龜井暘州在《蒙史稽疑備考》也云：「本邦上古之為封建詳於篇內。」[184] 可見龜井家將上古日本理解為商周時代的封建之世。

總之，龜井昭陽書寫《蒙史》乃基於徂徠學派的文學和儒學理念。就文學理念來說，他對《大日本史》等既有漢文日本史書之文辭有意見，故以古文辭學文學筆法來書寫《蒙史》。就儒學、史學理念來說，他反擊國學者之古史論，似乎意圖從「聖人之道」的角度來理解上古日本。接下來，我們將進一步討論他對本居宣長古史研究的批評。

（三）批評本居宣長的日本上古史書寫：《蒙問》

《蒙問》也是未出版的稿本。其內容據屈原（340 BC-278 BC）創作的長詩《天問》的問題意識和文體寫成，然又加上其自身的評論等。龜井昭陽著有《楚辭玦》，對《楚辭》有相當的興趣與研究。[185] 我們知道屈原在《天問》，從對天地宇宙的起源和日月星辰的運行等問起，又論及大地結構和上古時代以來各個朝代之興衰等歷史事件。昭陽仿之，在《蒙問》開頭曰：「我邦之未體，浮于空大蒼。無脂無葦，其孰形。莫彼隱神，其孰名」，其後曰：「天神有命，下有葦原，汝往脩成。……」，皆如《天問》以四字一句方式書寫。即他擬《天問》文辭羅列方式，表述、批評本居宣長據《古事記》展開的從天地開闢至上古諸神誕生等的解釋。但與單純的長詩《天問》不同，在《蒙問》稿中，他在一、兩句文辭後除會注釋外，再一段文辭後又有文字申論其意見與批評。

因此在第一段文辭後，他對本居宣長在《古事記傳》中展開的「神代」史的想像和書寫提出疑問，說：

> 蒙問為本居宣長攙書紀而作也。宣長妄訕聖人，逆朝廷教命，搆臆說以為國本教。簧鼓愚民，余懼蒙士惑焉。故擬屈原天問，而問諸君子。宣長曰：外國無太古正傳，皆私揣造說，唯皇國之傳，真正而非臆搆。……宣

---

[183] 《尚書》，〈洛誥〉，頁 226。

[184] 龜井暘州，《蒙史稽疑備考》（手寫稿本，東京：慶應義塾大學斯道文庫藏），無頁碼。

[185] 田宮昌子，〈亀井昭陽『楚辭玦』解題および「離騷」篇定本（附校勘）〉，《宮崎公立大学人文学部紀要》25.1（2018）：27-52。

> 長固執古記，乃議（譏）[186] 書紀繫始國神。何邪。夫以如脂如葦，為高產靈所親睹，而傳之者疑（歟）[187]。迂甚！[188]

龜井昭陽批判本居宣長認為只有「皇國之傳」才是真正史實的主張。其次，他批評宣長固執於「古記」（《古事記》），及譏笑以漢文寫成的《日本書紀》的學術態度。其注釋也說：「不若宣長之武斷自聖然」「詰宣長之駁書紀刻迫」[189] 等等，批判宣長在注釋時的武斷，和對《日本書紀》的不當批評。

如《古事記》，在「次，國夜稚如浮脂而，……如葦牙因萌騰之物而成神名」這一段敘述國土的生成，及以「國之常立神」為首的諸神誕生之前，先論述了所謂的「別天神」。即先論述了「天地初發」之後，「天之御中主神」、「高御產巢日神」和「神產巢日神」的出現。[190] 相較之，《日本書紀》則從「古天地未剖，陰陽不分……于時，天地之中生一物，狀如葦牙，便化爲神，號國常立尊」論起。[191] 兩書論述宇宙源起和諸神誕生的一大差別，在於《日本書紀》順從漢學中的陰陽邏輯由「國常立尊」（即「國神」）論起；《古事記》則非如此。對此，宣長一方面主張該三柱神乃因「產靈」（むすび）之力而生成，一方面也以如重實證的文獻學家的態度，認為這一主張因無「古傳」，故實難知之。[192] 然後，宣長再批判以己心推論古傳是「外國之習」（外國のならひ，應指中國理學），以強調其論述態度的實證性。[193] 然在龜井看來，宣長之論也是無法證明的推論，認為其論也是武斷，且荒誕不經，難以服人。

例如，本居宣長主張《古事記》中使用的漢字「天」應讀為「あめ」，並說：「天在虛空之上，天神們所在之御國也。」（天は虛空の上に在て、天神たちの坐ます御國なり）[194] 該引文中的「天」即指「高天原」，並且強調「天」不是「虛空」（そら），而是內在於「虛空」之中，前述三柱神也誕生於「虛

---

[186] 《蒙問》慶應義塾大學斯道文庫藏文政四年手寫稿本為「譏」字。

[187] 《蒙問》慶應義塾大學斯道文庫藏文政四年手寫稿本為「歟」字。

[188] 龜井昭陽，《蒙問》（收入《蒙史》），頁 9。

[189] 龜井昭陽，《蒙問》，頁 10。

[190] 山口佳紀、神野志隆光，《古事記》，頁 28。

[191] 小島憲之、直木幸次郎等，《日本書紀 1》卷 1，〈神代上〉，頁 18。

[192] 本居宣長說：「上件三柱神は如何なる理ありて、何の產靈によりて成坐りと云うこと、其傳無ければ知りがたし」（《古事記傳》第 3 卷，頁 132）。

[193] 本居宣長說：「凡そ古の傳なき事を、己が心以て其理を考へて、おしあてに說くは、外國のならひにて、いと妄なるわざなり」（《古事記傳》第 3 卷，頁 132）。

[194] 本居宣長，《古事記傳》第 3 卷，頁 121。

空」中。我們可看出，宣長之學具兩面性：一方面有其自身的神學主張，另一方面又有重實際文獻為證的研究態度。然他會從其神學主張和重實證的態度排除具「漢意」的解釋，故源於漢籍的「陰陽」邏輯和「天地」的空間論述不被接受。在其解釋中，《古事記》中的「天」必須在和文脈中解讀，基本上否定了「天」所具之超越性與普遍性，「天」僅被理解為一種諸神存在的場所（あめ）。相對之，如前述，宣長從「產靈」（むすび）這一概念解釋世界、諸神和萬物的誕生。但在龜井昭陽看來，按宣長據《古事記》之論重視「產靈」（むすび）的想法是，有如在主張「高御產巢日神」（たかみむすびのかみ）親見了天地生成過程和諸神誕生。實甚荒誕。他認為應如《日本書紀》記載「天地未剖、陰陽不分……天先成而地後定」，在「天地」空間之中，以「陰陽」邏輯來解釋諸神的誕生。

在源於漢學的「天地」「陰陽」論述所建構的宇宙秩序想像中，太陽等天體自然也不可能直接等於在「高御產巢日神」乃至「伊邪那岐」之後才誕生的「天照大神」。然有趣的是，宣長據《古事記》中的古言，直接將「日神」（天照大神）理解為「太陽」本身。而且，他批評將「月、日」理解為「天地初發以來的自然物」乃「溺於漢籍之理」的私見，並認為忠實地據古言來說，「日」（太陽）乃因自黃泉國歸來的「伊邪那岐」淨化（禊、みそぎ）行為才誕生的。[195] 宣長的理解實不合常理，在當時就招致上田秋成（1734-1809）的批評。[196]

與此相關，對於天照大神與太陽的關係，龜井也是從古代儒學角度來理解，他說：「大神大陽二而一一而二，是神典之本教也。大雅文王之詩，天即文王文王即天，其揆合矣。」[197] 所謂「天即文王文王即天」就是前述徂徠所謂「天祖祖天」的意思。即將天照大神（「大神」）與太陽（「大陽」）的關係理解為如《詩經》〈大雅〉「文王之詩」中之「文王陟降，在帝左右」，從以祖先鬼神配祀於天（帝）的方式來理解天照大神與太陽的關係。雖在引文中「天」被「大陽」取代，但思考邏輯是類似的。這一種解讀方式全然不同於宣長的解釋。

再舉一例來論述兩者的差異。龜井昭陽說：

---

[195] 本居宣長，《古事記傳》第 6 卷，頁 283-284。

[196] 山下久夫，〈宣長・篤胤の神代像の意味〉，頁 233-236。

[197] 龜井昭陽，《蒙問》，頁 11。

> 宣長云世間凶惡之事皆禍津日所為，不可如何。儒佛猾國，王室板蕩，亦其所招也。案諾尊為一配悲號，而不為萬世悲號，已生惡神以貽憂萬世。豈神聖開國之為乎？且在神書，何所徵而說之？[198]

如前所述，在宣長據《古事記》所展現的解釋架構中，人之所以為惡皆因「禍津日神」所為，也如前述，「須佐之男命」的哭聲使「惡神」之音如「狹蠅」振翅作響，使「萬物之妖」發生。不論是「禍津日神」或是「須佐之男命」皆起生於黃泉國的汙染。故宣長說：「世上所有凶惡事皆起源於黃泉之汙穢也。」（世中に所有凶悪事は、みな黃泉の汙穢より起るものなり）[199] 但在龜井昭陽看來，此種解釋是穿鑿無據的，實際上《日本書紀》正文也無言及之，故昭陽說：「宣長說穢之為禍，甚穿鑿而誣矣。」[200]

其次，龜井昭陽說：

> 神道靈妙，非人所能測焉。人心所穢，而百嘉大興。知變化道者，其唯聖人乎。宣長以臆圖鬼神，敢虛喝神典所不載。豈非僭妄之甚！[201]

如前述，龜井昭陽從漢學（特別是古學）立場，以《日本書紀》為準，批評宣長之論多是「神典」所不載者，而是其臆測之論。並且，以為只有「聖人」能知曉、運用「神道」。這也是將上古日本天皇理解為有如聖人之人，在徂徠所論上古日本「神道」通「聖人之道」的知識基礎上展開的看法。

又在《蒙問》中，龜井昭陽寫下「少彥造外萬方」，釋曰：「宣長有少神草造萬國夷狄之說，因微文而張私見，妄矣」，又評：「我上古豈有外萬國之說哉。好勝而失古意。」[202] 所謂「少神」指「少名毘古那神」（すくなびこなのかみ，又稱「少彥名命」〔すくなびこなのみこと〕）。《古事記》中有云：「其少名毘古那神者，度于常世國也。」對此，宣長解釋所謂「常世國」乃「遠渡海外之國，皇國之外，萬國皆常世國也」（遠く海を渡りて往く国を云なれば、皇国の外は、万国みな常世国なり），並主張「度于常世國」指本降生於「外國」的「少名毘古那神」又回去「外國」之意。這裏的重點是，宣長將「常世國」解釋為「萬國」、「外國」，且認為日本以外的「萬國」（「外國」）皆

---

[198] 龜井昭陽，《蒙問》，頁 12。
[199] 本居宣長，《古事記傳》第 6 卷，頁 276。
[200] 龜井昭陽，《蒙問》，頁 12。
[201] 龜井昭陽，《蒙問》，頁 12。
[202] 龜井昭陽，《蒙問》，頁 14。

「少名毘古那神」所開創經營的。[203] 這實是牽強的解釋，在宣長之前，「常世國」主要被理解為「蓬萊」（仙島），且實際上在《古事記》文本中，除朝鮮半島上的「新羅國」「百濟國」外，幾無論及其他外國，遑論「萬國」。[204] 宣長顯然過度投射了有「萬國」的江戶後期世界圖像去解釋古史。這在龜井昭陽看來，就是一種將日本的上古時代獨立於「外國」之外，卻反過來說日本之神創造了「外國」乃至「萬國」的倒逆之說。

與之相關，龜井昭陽再說：「天地暨泉，何如苦壺盧」，在文中注釋：「宣長之徒有是說。」[205] 在這裏，龜井昭陽主要諷刺宣長弟子服部中庸（1757-1824）在《三大考》中將世界分為「天」（あめ）、「地」（つち）和「泉」（よみ）三層，該結構圖像是葫蘆（「壺盧」）。服部中庸在源於西學的世界圖像和天文學基礎上，再據《古事記傳》寫成《三大考》，以十張圖顯示的方式陳述宇宙的生成過程。該書對後來國學者的世界認知影響巨大。宣長基本上認可服部中庸的解釋，並以之為《古事記傳》的附卷。[206] 從這個角度來看，我們可說，宣長拒斥了影響《日本書紀》乃至宋學和近世神道的陰陽思惟，及源於佛教的須彌山宇宙觀、三國（天竺、震旦、日本）世界觀，但接受了源於西學、包括「萬國」的地球學世界觀。即宣長是在西學和地球學世界觀基礎上，展開皇國中心主義論述。但實際上，他又切割開西學與存在《古事記》中的古代日本世界，以致形成一種封閉的歷史世界。[207] 而龜井昭陽對宣長批評的重點不是否定源於西學的地球學世界觀，而是以漢學為基準，批判宣長實過度排斥以漢字漢文寫成的古代日本文獻中的「漢意」，以致有所曲解，並試圖運用古文辭學，在東亞漢文世界中展開日本上古史書寫。

接下來，我們來看一下龜井昭陽對於宣長解釋方法的批評，他說：

---

[203] 本居宣長，《古事記傳》第 10 卷，頁 10。

[204] 裵寛紋，《宣長はどのような日本を想像したか》，頁 16-30。

[205] 龜井昭陽，《蒙問》，頁 14。

[206] 金沢英之，《宣長と『三大考』——近世日本の神話的世界像》（東京：笠間書院，2005）。

[207] 山下久夫，〈宣長の『古事記伝』と重胤『日本書紀伝』〉，頁 291-294。又，此一問題與服部中庸的《三大考》相關，《三大考》的方法論是以源於歐洲的西學批判佛教或儒學，但又會以「皇國之傳」為真實古傳，批判西學。而本居宣長雖將《三大考》視為《古事記傳》的附錄，但實際上又將歐洲知識與代表真實上古歷史的《古事記傳》切割開來。參閱森和也，〈『古事記伝』という閉鎖系〉，頁 281, 299。

> 宣長以隨文成說為家言，然古之辭多不可隨文成解者。何則？古言之微婉而寓興象于言外故也。[208]

> 治古記，而不從作者序。為本邦民，而恃（悖）[209] 勅定正史，以唱荒唐孟限（浪）[210] 之說。誠何心哉？[211]

本文論述主要據《亀井南冥昭陽全集》第 6 卷所收《蒙問》將「悖」寫成為「恃」，但這應是錯字。該字在慶應義塾大學斯道文庫收藏文政四年手寫稿本為「悖」字。按昭陽之意應是，宣長違悖且不據《日本書紀》這一「正史」，以《古事記》為主論述「神代」，又以不被漢意汙染為由，不據《古事記》之序文。因此，這一宣長的解釋方法與態度，被昭陽批評為「唱荒唐孟浪之說」。再者，在昭陽看來，宣長據《古事記》之記載古言（古代日語）以解釋古事的方式是「隨文成說」。即據《古事記》記載的古言文辭，直接解釋其意，且信以為真。然許多古言古文其實是「寓興象于言外」，即有其隱喻意義。正是在此意義上，他批判宣長「說神書，如宋儒窮理之學」。[212] 也就是說，昭陽認為，雖宣長以己意排除他認為受「漢意」汙染的《日本書紀》和《古事記》之序文，且直接翻譯、解釋《古事記》文言的方法，實際上也如其所批評的宋儒之學，是一種以己意私臆之理推測然後再加以論述的方法。故其曰：「說神書，如宋儒窮理之學，是何心邪，且其說雖淺，非下愚，誰有信之者？」[213]

然後，在上述的理解下，龜井昭陽更直接說：「宣長不徵于古，自造私家，豈足以為本邦之學乎？」「宣長不知三代經典，以宋儒之說妄議聖道，所以誤也。老莊之餘論，以為國學，大鄙我大八洲」。[214] 在他看來，宣長不僅中宋儒之學的遺毒，且其說只是「老莊之餘論」，不知古學之人，無資格為「本邦之學」！最後，龜井昭陽不僅不同意宣長訴諸於「漢意」的《日本書紀》批評手法，更批判宣長之日本中心的古史注釋態度，認為應從包括「韓、漢、天毒」在

---

[208] 龜井昭陽，《蒙問》，頁 15。

[209]《蒙問》慶應義塾大學斯道文庫藏文政四年手寫稿本為「悖」字。

[210]《蒙問》慶應義塾大學斯道文庫藏文政四年手寫稿本為「浪」字。

[211] 龜井昭陽，《蒙問》，頁 15。

[212] 龜井昭陽，《蒙問》，頁 17。

[213] 龜井昭陽，《蒙問》，頁 17。

[214] 龜井昭陽，《蒙問》，頁 17。

內的歷史視野來理解日本的上古史。[215] 若從宣長自身的角度來說，上述龜井昭陽之論可謂深中漢學之毒。然從徂徠學派立場來說，其論可謂推進了重視古文辭、古代儒學，及從古代東亞歷史世界與日本之關係來書寫日本古史的思路。就對宣長之解釋的主觀性、神話性質的批評而言，我們可說，龜井昭陽早在江戶後期就已清楚提出，只是他以難懂的漢文書寫，故並未受到現代學者注意。平心而論，從現代史學觀點，兩者皆有其問題。然今日日本古史解釋的主流、源頭依然是本居宣長的《古事記傳》，龜井昭陽的《蒙史》則早已被遺忘。

七・結論

從江戶時代開始，江戶儒者們就已對日本上古史展開其想像與研究。但以荻生徂徠為首的徂徠學派在脫離宋學的思想史視野中，從歷史角度來理解並解釋在道教尚未發展、佛教尚未傳入時之古代中國「聖人之道」（敬天與配祀等制度）和日本「神道」，從而在漢文脈展現的歷史視野中想像日本上古史。徂徠學派學者一方面批判江戶時代宋學者的神道論，一方面其論述也啟發、刺激了本居宣長等國學者的「神道」論和日本上古史研究。然徂徠學派內部的學術也有其發展，本文在東亞視野中，透過對他們與宣長針對日本上古史的論辯，解釋了其間的思想異同與發展。

首先，本文指出荻生徂徠在以儒學思想中的「天」為最高存在的天下秩序想像中，以古代中國的「聖人之道」為基準，想像與敘述上古日本歷史。即徂徠主要以《日本書紀》為主，在「漢」與「和」對比的架構中，及從中國、朝鮮的歷史關聯來想像和書寫日本上古史。其弟子太宰春台大抵繼承此一思路，但本文據《倭漢帝王年表》等著作，發現太宰春台對於中國上古時代其實有比荻生徂徠更清楚的理解與說明。他據明代史學、漢代文獻等，對於宋學系統的史學有更進一步的批判與研究，但對於「聖人之道」與上古日本的關聯則有不同之處。這主要是因春台更傾向於從「仁義、禮樂、孝悌」的道德角度來理解「聖人之道」，並據之批判上古日本無「道」，主張日本約從聖德太子之後導入中國郡縣和律令制度等與「聖人之道」相關的制度文物。因此，其實不是徂徠，而是春台的這一批判才更加使得本居宣長等國學者們激烈反抗儒學主導的歷史書寫。

---

[215] 龜井昭陽，《蒙問》，頁 17。

相對之，本居宣長以《古事記》為主，並透過將《古事記》漢字文本還原、翻譯為和文脈（日語）的方法展開其日本上古史研究。從方法面來說，注意到漢字背後古代漢語和日語差異，並試圖從和文脈來解讀《古事記》這一方法基本上必要。宣長重視日語中的古言和翻譯的方法思惟與徂徠學有關，然以《古事記》為主，並要求在和文脈中來解釋日本上古歷史這方面則有其方法上的獨創性。因此，本居宣長一方面受徂徠學在方法上的啟發，及一方面受春台所提歷史觀點的刺激，故從其方法論上區分漢字的「神」和日語「かみ」等等，運用古代史相關的日語資料、日語的語脈、思惟（雖以漢字記載）來理解、想像上古史。誠然，宣長在某種程度上更清楚地解釋了古代日本史料的「神」所指何意，證明春台的古史理解十分單純，且過度儒家化、中國化的問題。同時也因為宣長對古代歷史文本中之日語進行研究，方能更正確地理解如「國造」等古代日本制度的意義，故有上古日本制度有如封建制度這樣的看法，並影響後來儒者的日本歷史論述，形成「封建→郡縣→封建」這種三分法的看法。

另一方面，《古事記》畢竟也是漢字記載的文本，其他諸如《日本書紀》等古代日本史書也是漢文書籍。從儒家立場來說，宣長之論實不顧古代漢字漢文的隱喻性，及與漢文脈思惟的關聯，以致喪失了與具普遍且超越性意義的「天」、「天地」空間論述和「陰陽」邏輯，乃至「聖人之道」的聯結，而陷入一種日本中心的歷史視野中。當然如前述，宣長實際上也吸收了源於西學的地球學世界觀，但他並不是以西學為基準否定漢學、佛學和國學，而是以之否定漢學乃至佛學的同時，又將之納入國學的世界觀之中，並在必要時，會以國學為基準否定西學，以致他在《古事記傳》中展開的依然可謂是一種日本中心的封閉性歷史視野。

正是此種封閉性歷史視野引來市川鶴鳴的批評。市川鶴鳴在徂徠思想的基礎上展開其政治思想與對上古日本的想像，及對本居宣長的批評；然其對於「聖人」、「鬼神」等理解其實已與徂徠不同，雖同樣強調其外在性、普遍性，但更加道德化。但市川鶴鳴同樣在以漢文、漢學為基調的開放性歷史視野中，批判本居宣長對於上古日本史理解的封閉性和非道德性。就徂徠學派內部的思想發展來說，我們可看出市川鶴鳴已從更具道德性的角度詮釋「聖人之道」，且將具超越性意義的「天」「鬼神」化。另一方面，他利用《尚書》《淮南子》等漢代及其前的文獻中之勸善思想來理解「鬼神」及其功用，但其理解又受日語思惟影響，以致徂徠思想有更加混雜、庸俗化、在地化的傾向。

然而，透過對龜井昭陽日本古史書寫的檢討，我們也看到了徂徠學派如何在學術上更進一步的發展。昭陽不僅大量精讀、注解和論評徂徠學派的著作，並將其文學理念、方法和儒學思想運用於日本古史研究。他對宣長古史書寫展開全面的批判，認為應據《日本書紀》為主，並以廣参古代中國漢文經典的方式展開研究。同時，昭陽想像與企圖論證日本上古時代已有「聖人之道」的實踐。我們可說，龜井昭陽將古文辭學方法和徂徠學派之日本古史想像的可能性推向了極致。然而，在寬政異學之禁後，在蘭學已然興起，國學和賴山陽這種重視易讀的「和化漢文」歷史學已成為日本歷史研究主流勢力的狀況中，昭陽之論顯得十分突兀，不合時宜。但重要的是，其論精彩地表現出徂徠學派思惟下的日本古史敘述。而且，他對於宣長之學其實也是種主觀推論的「宋儒之學」的批判，更值得我們反思單純將宣長學視為重客觀考證之嚴謹學術論述的妥當性。其實近代日本學界對宣長之《古事記》注釋主觀性、意識形態的批判也早見之於龜井昭陽之論中。

總之，除許多當代學者知道、利用的太宰春台《辯道書》和市川鶴鳴《末賀能比禮》之外，本文利用幾無人討論過的太宰春台《倭漢帝王年表》、市川鶴鳴《造士編》和龜井昭陽《蒙史》等分析指出，本居宣長的日本上古史書寫與徂徠學派密切相關，然與之相關的徂徠學派學者的思想（對「聖人之道」，及「聖人之道」與上古日本之關聯的解釋）有所差異。基本上，我們可看出從荻生徂徠到太宰春台，再到市川鶴鳴的解釋，有越來越偏離徂徠思想，重視「鬼神」、重視「聖人之道」之道德意義的傾向。相對之，龜井昭陽似乎更能把握徂徠原本的思想，並有以古文辭學書寫的日本上古史著作。從這個角度說，徂徠後學的思想與歷史書寫有庸俗化和過度菁英化的問題。庸俗化喪失徂徠學特色，菁英化則不易為時人理解，其沒落情有可原。但本文所分析的龜井昭陽《蒙史》可謂被遺忘的日本古史研究文本，實具重要意義。該書實比市川鶴鳴《末賀能比禮》更能代表徂徠學派之日本古史書寫。龜井昭陽的著作與明治時期的東洋史學不知是否有何關聯？相關問題有待再論。

無論如何，沒有徂徠對宋學展開的全面批判，江戶中後期的思想、文學等等的發展將會有截然不同的面貌。江戶思想史上，徂徠學派的重要性之一，正是同時引導了漢學者和國學者的日本古史研究。其後，更嚴謹且更具實證性的日本古史研究，或反之更大膽的歷史想像，皆或多或少會在他們的想像乃至論述基礎上展開。

（本文於民國一一二年八月二十一日收稿；一一三年三月五日通過刊登）

後記

本文最早以〈日本上古史與「道」：徂徠學派學者與本居宣長的論辯〉之名發表於東亞思想史工作坊（臺北：中央研究院歷史語言研究所，2021.11.12）。之後經大幅修改，以〈徂徠學派的上古史想像、書寫與本居宣長：從太宰春台到市川鶴鳴、龜井昭陽〉題名，發表於「德川思想中的儒家價值」學術研討會（香港：香港中文大學，2023.10.14），及「東亞文化交流視域下的思想、文化與宗教」國際學術研討會（東京：東京大學，2023.11.17）。特別感謝相關會議評論人給予的寶貴意見。還有，兩位匿名審查人和編委也給予本文許多中肯且具啟發性的意見，使本人獲益良多。其次，感謝慶應義塾大學斯道文庫堀川貴司教授在筆者搜尋、閱讀龜井昭陽相關資料時提供協助。最後，感謝張淨嵐幫助校閱本文。

引用書目

一・傳統文獻

《尚書》，收入清・阮元校勘，《宋本十三經注疏附校勘記》第 1 冊，臺北：藝文印書館，1997。

小島憲之、直木幸次郎等校注，《日本書紀 1》，收入《新編日本古典文学全集 2》，東京：小学館，1994。

山口佳紀、神野志隆光校注，《古事記》，收入《新編日本古典文学全集 1》，東京：小学館，1997。

太宰春台，《倭漢帝王年表》，江都（江戶）：千鍾坊，宝暦五年（1755）。

太宰春台，《經濟錄》，享保十四年（1729）序刊本，東京：國立公文書館內閣文庫藏。

太宰春台，《聖學問答》，收入《日本思想大系 37：徂徠學派》，東京：岩波書店，1972。

太宰春台，《辯道書》，收入《日本思想鬪諍史料》第 4 卷，東京：名著刊行會，1970。

市川鶴鳴，《末賀能比禮》，收入《本居宣長全集》第 8 卷，東京：筑摩書房，1972。

市川鶴鳴，《造士編》，1784 年寫本，東京：國立國會圖書館藏。

市川鶴鳴，《鶴鳴集》，1780 年自筆稿本，東京：國立國會圖書館藏。

本居宣長，《くず花》，收入《本居宣長全集》第 8 卷，東京：筑摩書房，1972。

本居宣長，《古事記傳》，收入《本居宣長全集》第 9-12 卷，東京：筑摩書房，1968-1974。

本居宣長，《直毘靈》，收入《本居宣長全集》第 9 卷，東京：筑摩書房，1968。

本居宣長，《答問錄》，收入《本居宣長全集》第 1 卷，東京：筑摩書房，1968。

本居宣長，《講後談》，收入《本居宣長全集》第 14 卷，東京：筑摩書房，1972。

本居清造編，《本居宣長稿本全集》第 1 輯，1922 年寫本，東京：國立國會圖書館藏。

林羅山，《神道伝授》，收入《日本思想大系 39：近世神道論 前期国学》，東京：岩波書店，1972。

林羅山、林鵞峰，《本朝通鑑》，東京：國書刊行會，1918-1920。

柯維騏，《史記考要》，收入馬士遠編，《史記文獻選》第 13 冊，北京：社會科學文獻出版社，2017。

崔述，《補上古考信錄》，收入《崔東壁先生遺書》第 2 冊，1817-1825 年陳履和刊（金華府學藏板），東京：國立國會圖書館藏。

張雙棣點校，《淮南子校釋》，北京：北京大學出版社，1997。

荻生徂徠，《太平策》，收入《日本思想大系 36：荻生徂徠》，東京：岩波書店，1973。

荻生徂徠，《忍尊帖》，《甘雨亭叢書》天保十一年（1840）跋寫本，東京：早稻田大學圖書館服部文庫藏。

荻生徂徠，《徂來先生答問書》，收入《荻生徂徠全集》第 1 卷，東京：みすず書房，1973。

荻生徂徠，《南留別志》，收入《荻生徂徠全集》第 18 卷，東京：みすず書房，1983。

荻生徂徠，《經子史要覽》，收入《荻生徂徠全集》第 1 卷，東京：みすず書房，1973。

荻生徂徠，《辨名》，收入《日本思想大系 36：荻生徂徠》，東京：岩波書店，1973。

荻生徂徠，《辨道》，收入《日本思想大系 36：荻生徂徠》，東京：岩波書店，1973。

圓智撰，吉田光由補編，《倭漢合運指掌圖》，出版地不明：出版者不明，1645。

新井白石，《古史通》，收入《新井白石全集 3》，東京：吉川半七，1906。

龜井南冥，《南冥癸己稿》，手寫稿本，東京：慶應義塾大學斯道文庫藏。

龜井昭陽，《詩文抄》，福岡縣文化會館龜井文書藏本，據慶應義塾大學斯道文庫藏本翻印。

龜井昭陽，《蒙史》，文政年間寫本，東京：慶應義塾大學斯道文庫藏。

龜井昭陽，《蒙史》，明治年間寫本，東京：國立國會圖書館藏。

龜井昭陽，《蒙史》，收入廣瀨正雄編，《亀井南冥昭陽全集》第 6 卷，福岡：葦書房，1979。

龜井昭陽，《蒙問》，文政四年手寫稿本，東京：慶應義塾大學斯道文庫藏。

龜井昭陽，《龜元鳳稿文》，龜陽文庫藏本，據慶應義塾大學斯道文庫藏本翻印。

龜井昭陽，《蕿文談》，手寫稿本，東京：慶應義塾大學斯道文庫藏。

龜井昭陽，《讀辨道》，收入廣瀨正雄編，《亀井南冥昭陽全集》第 6 卷，福岡：葦書房，1979。

龜井暘州，《蒙史稽疑備考》，手寫稿本，東京：慶應義塾大學斯道文庫藏。

二・近人論著

王汎森

1987　《古史辨運動的興起：一個思想史的分析》，臺北：允晨文化。

吳偉明

2015　《德川日本的中國想像：傳說、儒典及詞匯的在地化詮釋》，北京：清華大學出版社。

徐興慶

2022　〈《本朝通鑑》及《大日本史》史觀演化〉，《臺灣東亞文明研究學刊》19.2：79-114。

傅斯年

1980　《性命古訓辨證》，收入《傅斯年全集》第 2 冊，臺北：聯經出版公司。

藍弘岳

2015　〈荻生徂徠的古代中國史觀與政治思想：「聖人之道」的重構與「宋學」批判〉，《漢學研究》33.3：169-203。

2017　《漢文圏における荻生徂徠——医学・兵学・儒学》，東京：東京大学出版会。

2018　〈徂徠學的重構：太宰春台的「聖人之道」與日本批判〉，張文朝編，《日本江戶時代《論語》學之研究》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，頁 217-246。

2023　〈「文獻學」與本居宣長研究：從國文學、日本思想史學到中國學〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》94.2：429-477。

顧頡剛

2010　〈與錢玄同先生論古史書〉，《顧頡剛全集》，北京：中華書局，第 1 冊，頁 180-186。

丸山真男

1952　《日本政治思想研究》，東京：東京大学出版会。

久米邦武

1891　〈神道は祭天の古俗〉，《史学会雜誌》（東京）23-25：3-15, 25-40, 12-24。

1989　《日本古代中世史の研究》，收入《久米邦武歷史著作集》第 2 卷，東京：吉川弘文館。

大久保正

1972　〈解題〉，《本居宣長全集》第 8 卷，東京：筑摩書房，頁 7-74。

大久保利謙

1988　《日本近代史学の成立》，收入《大久保利謙歴史著作集》第7卷，東京：吉川弘文館。

子安宣邦

1992　《本居宣長》，東京：岩波書店。

小沢栄一

1974　《近世史学史の研究》，東京：吉川弘文館。

小笠原春夫

1988　《国儒論争の研究：直毘霊を起点として》，東京：ぺりかん社。

山下久夫

2020a　〈宣長の『古事記伝』と重胤『日本書紀伝』——起源神話の創造として〉，山下久夫、斎藤英喜編，《日本書紀一三〇〇年史を問う》，京都：思文閣，頁274-313。

2020b　〈宣長・篤胤の神代像の意味—近世後期の神話創造として—〉，佐藤文子、吉田一彦編，《日本宗教史6：日本宗教史研究の軌跡》，東京：吉川弘文館，頁225-250。

山下久夫、斎藤英喜編

2012　《越境する古事記伝》，東京：森話社。

井上忠

1979　〈『蒙史』解說〉，廣瀨正雄編，《亀井南冥昭陽全集》第6卷，福岡：葦書房，頁5-7。

日野龍夫

1975　《徂徠学派：儒学から文学へ》，東京：筑摩書房。

1984　《宣長と秋成：近世中期文学の研究》，東京：筑摩書房。

古川隆久

2020　《建国神話の社会史：史実と虚偽の境界》，東京：中央公論新社。

市島謙吉

1925　《随筆頼山陽》，東京：早稲田大學出版部。

田宮昌子

2018　〈亀井昭陽『楚辭玦』解題および「離騷」篇定本（附校勘）〉，《宮崎公立大学人文学部紀要》25.1：27-52。

村岡典嗣

2006　《増補　本居宣長2》，東京：平凡社。

岩倉則幸
2000　〈『大日本史』の内容と先行歴史書〉，《茨城県立歴史館報》27：77-103。
東より子
1999　《宣長神学の構造——仮構された「神代」》，東京：ぺりかん社。
板東洋介
2019　《徂徠学派から国学へ：表現する人間》，東京：ぺりかん社。
直木孝次郎
2015　《日本古代史と応神天皇》，東京：塙書房。
金沢英之
2005　《宣長と『三大考』——近世日本の神話的世界像》，東京：笠間書院。
阿部隆一
1979　〈龜井南冥昭陽著作書誌〉，《斯道文庫論集》第16輯，東京：慶應義塾大学附属研究所斯道文庫，頁1-124。
前田勉
2009　《江戸後期の思想空間》，東京：ぺりかん社。
神野志隆光
2010　《『古事記伝』を読む　1》，東京：講談社。
高島元洋
1992　《山崎闇斎：日本朱子学と垂加神道》，東京：ぺりかん社。
揖斐高
2014　《江戸幕府と儒学者：林羅山・鵞峰・鳳岡三代の闘い》，東京：中公新書。
森三樹三郎
1971　《上古より漢代に至る生命観の展開：人性論と運命観の歴史》，東京：創文社。
森和也
2012　〈『古事記伝』という閉鎖系〉，山下久夫、斎藤英喜編，《越境する古事記伝》，東京：森話社，頁266-304。
渡邊清恵
2005　〈『末賀乃比礼』にみる市川鶴鳴の儒教観〉，《寧楽史苑》（奈良）50：71-83。
裵寛紋
2017　《宣長はどのような日本を想像したか：『古事記伝』の「皇国」》，東京：笠間書院。

橋本增吉

1956　《改訂增補東洋史上より見たる日本上古史研究》，東京：東洋文庫。

龜谷弘明

2008　〈記紀神話：近年の研究をめぐって〉，歴史科学協議会編，《天皇・天皇制をよむ》，東京：東京大学出版会，頁 60-63。

磯前順一

1998　《記紀神話のメタヒストリー》，東京：吉川弘文館。

ケイト・ナカイ撰，平石直昭等譯

2001　《新井白石の政治戦略》，東京：東京大学出版会。

The Debates of Scholars of the Sorai School with Motoori Norinaga on Writing Japanese Ancient History: Dazai Shundai, Ichikawa Kakumei, and Kamei Shōyō

Hung-Yueh Lan

Institute of History and Philology, Academia Sinica

Ogyū Sorai 荻生徂徠 (1666–1728) criticized Neo-Confucianism and explained “Dao” from the perspective of history, leading him to explore the relationship between “the Way of the sage” 聖人之道 and ancient Japan from an open historical perspective as well as to examine various issues in the ancient history of Japan. Moreover, his theory caused his disciples to likewise think about and explore ancient Japanese history. Their thinking conflicted with the view held by Kokugaku 國學 (native Japan studies) scholars, who had developed their respective school from Japanese literary studies, a conflict which catalyzed their debates on “Dao” and Japanese ancient history. However, Kokugaku scholars largely formulated their theory of ancient Japanese history through their criticisms of Dazai Shundai’s 太宰春台 (1680–1747) thought, who was a disciple of Sorai but—when compared to his mentor—differed markedly in his understanding of both “the Way of the sage” and its historical connections. Therefore, the present paper aims to explore the debates between the scholars of the Sorai School and pivotal Tokugawa Kokugaku scholar Motoori Norinaga 本居宣長 (1730–1801) to demonstrate how Norinaga developed his theory on the basis of Shundai’s view in the latter’s *Bendosyo* 辯道書. Secondly, Ichikawa Kakumei 市川鶴鳴 (1740–1795), who wrote the book *Maga no hire* 末賀能比禮 to critique Norinaga, is also discussed in this paper. Within existing research, he is only understood as a member of the Sorai School, and the characteristics of his thought have thus not been clearly expounded. This paper compares his thought and that of Sorai, and then analyzes his view of ancient Japanese history and his criticism of Norinaga. Finally, this paper discusses how Kamei Shōyō 龜井昭陽 (1773–1836), who is also regarded as adhering to the Sorai School, started his writing of Japanese ancient history and his criticisms of Norinaga’s historical theory in *Moushi* 蒙史. By doing so, this paper demonstrates how in the mid and late Edo period, Confucian scholars of the Sorai School unfurled their imagined ancient Japanese history, thereby bringing to light another form of ancient Japanese history research in the Edo period that has been obscured and forgotten.

Keywords: Motoori Norinaga; Japan; ancient history; Sorai School; Kamei Shōyō